Moustapha Safouan

El lenguaje corriente y la diferencia sexual

Amorrortu/*editores*

Biblioteca de Psicología y Psicoanálisis
Directores: Jorge Colapinto y David Maldavsky
Le Langage ordinaire et la différence sexuelle, Moustapha Safouan
© Odile Jacob, septiembre de 2009
Traducción: Irene Agoff

© Todos los derechos de la edición en castellano reservados por Amorrortu editores S.A., Paraguay 1225, 7° piso - C1057AAS Buenos Aires
Amorrortu editores España S.L., C/López de Hoyos 15, 3° izquierda - 28006 Madrid

www.amorrortueditores.com

Queda hecho el depósito que previene la ley n° 11.723

Industria argentina. Made in Argentina

ISBN 978-950-518-155-1
ISBN 978-2-7381-2318-3 París, edición original

Safouan, Moustapha
El lenguaje corriente y la diferencia sexual. - 1ª ed. - Buenos Aires : Amorrortu, 2011.
144 p. ; 20x12 cm.- (Biblioteca de Psicología y Psicoanálisis/ Jorge Colapinto y David Maldavsky)

Traducción de: Irene Agoff

ISBN 978-950-518-155-1

1. Psicoanálisis. I. Agoff, Irene, trad. II. Título.
CDD 155.330 711

Impreso en los Talleres Gráficos Color Efe, Paso 192, Avellaneda, provincia de Buenos Aires, en abril de 2011.

Tirada de esta edición: 2.000 ejemplares.

Índice general

9 Introducción

19 1. La elaboración del concepto de objeto *a* en la historia de las teorías psicoanalíticas

45 2. La sexualidad femenina
De la realidad sexual al deseo sexuado

68 3. Preámbulo a la temática del goce suplementario
A propósito del *al-menos-uno*

79 4. La primera identificación con el padre y la función fálica

105 5. El lenguaje corriente y la diferencia sexual

133 Continuación

141 Agradecimientos

Introducción

Desde los *Tres ensayos de teoría sexual*, los analistas, al menos los pioneros, fueron sensibles a la paradoja que caracteriza al objeto de la pulsión: entre su variabilidad, que depende del reencuentro,* y su ser, siempre el mismo en todo reencuentro como objeto fundamentalmente perdido. Freud lo denominó «objeto de la primera satisfacción», como si esta satisfacción dejara en la memoria un signo que

* En el original, *retrouvaille*. Este término se emplea regularmente en plural, *retrouvailles*, con el significado de «reencuentro», como el que se produce entre personas que no se han visto durante mucho tiempo. En singular, en cambio, el término, muy poco usual —difícil de hallar incluso en los diccionarios—, alude específicamente al «reencuentro», pero de algo que se había perdido. Tras algunas otras ocurrencias en el libro, aparece vinculado, en la última parte de este, a *trouvaille*, «hallazgo», denotando entonces, además, algo así como un hallazgo que se vuelve a producir. (*N. de la T.*)

formaría la sustancia de todas las satisfacciones ulteriores, pero reduciéndolas al mismo tiempo a la condición de ilusorias. Aunque en su primera obra maestra, la *Traumdeutung*, Freud había demostrado la afinidad profunda, cuando no consustancial, entre el deseo inconsciente y el significante en su función más subjetiva —que no es comunicar lo que se sabe, sino hacer reconocer aquello de lo que el saber se desvía—, ningún analista, hasta Lacan, pensó en vincular la paradoja en cuestión, verdadero escándalo biológico, al rasgo por el cual el hombre se define como animal hablante. Es indiscutible que el objeto *a* constituye el descubrimiento o la invención de Lacan, pero esta invención fue preparada por medio siglo de cogitaciones teóricas de las cuales el primer capítulo de este libro intenta dar una idea.

Lo que precede concierne particularmente a los objetos pregenitales. Volvámonos pues hacia la fase que, se supone, debe venir a continuación: la fase «genital». Puesto que no se podría hablar aquí de una satisfacción primera de la cual lo menos que se puede decir es que sería imposible a la edad en que hace su

aparición la sexualidad infantil, ciertos analistas, sobre todo Rank, consideraron la «pulsión genital» en el hombre como la expresión de la tendencia a retornar al vientre materno. Esta concepción deja sin explicar, o por lo menos relega al segundo plano, lo que ocurre con la pulsión correspondiente en la mujer. Esta es, sin duda, la razón que impulsó a Ferenczi a otorgar dimensiones cosmogónicas al pensamiento de Rank sobre el trauma del nacimiento: la separación del medio amniótico repite un traumatismo más vasto y arcaico, que se remonta a la época en que los seres vivos debieron abandonar la vida acuática por la tierra.

A pesar de su propia tendencia a la especulación, Freud mantuvo con firmeza un escepticismo benévolo con respecto a las concepciones tanto de Rank como de Ferenczi, limitándose a subrayar una interdicción de la madre que, en cierto modo, eterniza en el varón la nostalgia inconsolable de un goce que le estará negado para siempre. Esta postura deja inexplicados los cimientos de las pulsiones genitales en la niña, pero Freud no tardó en descubrir lo siguiente: nada existe en la niña ni

en el varón que esté encaminado a preparar su cooperación futura con miras a la reproducción sexual. Lo que existe, en cambio, es un fenómeno que sólo podría concebirse en criaturas en que el ser y el pensamiento formaran una unidad, puesto que se juega en ello una creencia: la de que existe un solo órgano sexual, señaladamente el *falo*, término que designa, en primera instancia, al pene entendido como el significante que permite pensar la diferencia sexual.[1]

Esto no es todo. Freud descubrió también que, en el curso de su evolución, el vínculo primero de la niña con su madre es el de un apego sexual comparable al del varón, lo que no le impide advertir la falta en su madre: apercepción que allana el terreno para su identificación con ella como deseante y que motiva el desplazamiento de su investidura objetal hacia su padre. Es sabido que el varón renuncia de manera similar a su madre, pero que este renunciamiento tiene lugar en él por efecto de la amenaza de castración derivada de su ri-

[1] Recordemos que, en griego, el término *φαλλός* estaba mayormente reservado para designar objetos culturales.

validad con el padre. Ahora bien, la importancia de este cuadro reside en la conclusión que extrae Freud respecto de la sexualidad femenina, punto del cual trata el segundo capítulo de este libro, a saber: que la mujer no nace mujer, sino que lo deviene. Esta conclusión afectó hasta tal punto la convicción de Jones de que «Dios los creó hombre y mujer», que él mismo debió forjar una interpretación de la fase fálica que equivalía a negarla. Si nos volvemos ahora a Lacan, podemos decir que este no encuentra objeción al *dictum* bíblico, salvo que en su enseñanza la importancia de la mediación simbólica —nunca tematizada en forma explícita por Freud— es tan grande, por no decir decisiva, que la problemática de la sexualidad femenina sufre una transformación total. Ya no es cuestión de ser mujer o de devenir mujer, sino de saber en qué forma un sujeto, sea de un sexo o del otro, acaba por tener un deseo masculino o femenino.

Sabemos que esta transformación del problema se relaciona en Lacan con el intento de procurar al complejo de Edipo una armazón lógica y, en particular, con la introducción de cuatro fórmulas relativas al complejo de cas-

tración, llamadas «fórmulas de la sexuación». Sabemos también que, conjuntamente, Lacan introducirá la noción de un goce que él llamará «suplementario» y al que distinguirá del goce «fálico». La introducción de dichas fórmulas está ligada a una interpretación del cuantificador *no-todo* según la cual este último no determina la existencia de un *al-menos-uno* que lo contradice. Lo mínimo que se puede decir es que esta interpretación no libera al operador lógico del posicionamiento ontológico, pero la distinción entre lo uno y lo otro se impone, pues lo que nos interesa no es, simplemente, saber si la excepción existe o no, sino explicitar cuál es su denotación, una vez admitida lógicamente la significación de su existencia. Aunque sólo fuera por esta circunstancia, el problema del *al-menos-uno* me pareció merecedor de una reconsideración que constituye el objeto del tercer capítulo.

Sea cual fuere el carácter «formal» de la lógica, el hecho es que el poder operatorio de una regla es tributario de la significación que se le ha asignado previamente. No hay, pues, ningún *a priori* racional que lleve a preferir la interpretación intuicionista según la cual el

no-todo no implica la existencia de un *al-menos-uno* que lo contradiga, a la interpretación aristotélica y su sujeción al principio de tercero excluido. En cambio, si se tiene en cuenta lo que cada una de estas interpretaciones aporta en su aplicación práctica, es posible elegir entre una y otra. Conocemos no obstante el carácter restrictivo del intuicionismo, que lo obliga a contentarse con la infinidad del primer orden. Por lo demás, dado que la afirmación de la existencia del *al-menos-uno* se impone lógicamente, según el propio Lacan, como condición para la construcción de la proposición universal afirmativa, se plantea el problema de saber qué ocurre con este *al-menos-uno* en nuestra disciplina. Mi respuesta es que se trata aquí del padre de la «primera identificación», aquella que Lacan dejó en suspenso en su *Seminario X*, seguramente debido al extraordinario desarrollo que dedicó a la idea del «rasgo unario», rasgo que mediatiza, según Freud, la segunda variedad de identificación, es decir, la identificación con el objeto amoroso.

La conclusión más importante del capítulo que sigue, consagrado en lo fundamental al

tema de la primera identificación con el padre, se resume en estos términos: así como la percepción no entraña un signo de realidad que nos permita distinguirla de la alucinación, según señala Freud en el «Proyecto de psicología», nuestra relación con la verdad —como deuda en la que se impone el reconocimiento de los límites por los que se funda el deseo y fuera de los cuales el amor ni siquiera sería viable— se instaura por el sesgo de una primera mentira e incluso del engaño. Este dato arrojará una luz nueva sobre la función del padre real. Porque si se añade que la primera identificación precede apenas a la instalación del complejo de Edipo, al que prepara, tanto en la niña —según voy a mostrar— como en el varón, de esto se desprende una conclusión distinta: que del goce sólo conocemos lo que está ligado a la función fálica.

El último capítulo, que da su título al conjunto de este trabajo, trata la cuestión del deseo desde el ángulo de su relación con la significación fálica de la metáfora paterna; esto, no sin referencias a lo que se produce cuando esta metáfora falta. *In fine*, se plantea el problema de la razón para elegir el falo como sig-

nificante de la diferencia sexual. Lejos de recoger la tan repetida tesis de la «teoría infantil», lo consideraré más bien una fantasía del lenguaje corriente, no ajena, sin duda, a nuestras dificultades para hablar de lo femenino.

1. La elaboración del concepto de objeto *a* en la historia de las teorías psicoanalíticas

Es sabido que, en *La interpretación de los sueños*, Freud partió de una de esas intuiciones que no es posible tener «dos veces en una vida»: la de la existencia de procesos que él calificó de «primarios» por oposición a los «secundarios», que son los de la lógica. Oposición que, por sí sola, sugiere que se trata de procesos de lenguaje, tanto más cuanto que Freud los tenía por procesos significativos. Lo que se significa en ellos es la incondicionalidad del deseo, quiero decir el deseo en cuanto preside cualquier acción o afirmación: algo que corresponde a lo que ciertos filósofos llamaron «elemento voluntario del juicio», aquel que nos hace enlazar un predicado a un sujeto. El deseo, efecto del *logos*, está, de todas maneras, más allá de las razones. Esta preeminencia del deseo tiene un corolario que ya mismo destaco: fuera de la creencia, no hay para el pensamiento un punto de partida que

se imponga necesariamente en virtud de su evidencia o de su inteligibilidad intrínseca; en la ciencia, el punto de partida es la elección de los axiomas.

Admitimos también que en el libro que Freud consideraba su otra obra maestra, *Tres ensayos de teoría sexual*, había partido igualmente de una intuición que él mismo formuló en estos términos: «La importancia real de los *Tres ensayos* se debe a que en él se lleva a cabo una unificación de la vida sexual normal, las perversiones y la neurosis: vale decir, a que postula un fondo (*Anlage*) polimórfico perverso indiferenciado a partir del cual se desarrollan las formas diversas de la vida sexual por influencia de las experiencias vividas».[1] Antes de preguntarnos cuál es ese fondo, tratemos de realzar las afirmaciones —nunca comprendidas todavía— que aportaron los *Tres ensayos* y que revolucionaron la teoría de la sexualidad.

La primera es aquella según la cual la sexualidad comienza con el nacimiento. Aun-

[1] *Les premiers psychanalystes. Minutes de la Société Psychanalytique de Vienne, 3 vols. (1906 à 1911)*, París: Gallimard, vol. II, pág. 43.

que se añada que se trata de una sexualidad «apoyada» en la satisfacción de las necesidades, empezando por la oral, lo cierto es que se trata aquí de un modo de satisfacción claramente distinto del de la necesidad. Observemos que esta afirmación no concuerda, en apariencia, con otra de Freud según la cual la sexualidad se introduce en el psiquismo con la primacía del falo. Empero, esta discordancia se resuelve, seguramente, si se toma en consideración la temporalidad retroactiva del efecto traumático. Se dirá entonces que la sexualidad oral o anal es una sexualidad «en sí» o aun «en expectativa», como dice Jean Laplanche, y que es la entrada en juego del «Señor falo» lo que le otorga su significación para el sujeto; de hecho, el carácter fálico de los objetos pregenitales se confirma de manera innegable en las virtudes fecundatorias que les atribuyen las teorías sexuales infantiles.

La segunda afirmación de Freud concierne justamente al contraste entre los modos de satisfacción de la necesidad y los de la sexualidad. Mientras que la satisfacción de la necesidad reside en el placer que aporta la reducción de la excitación fisiológica, la del placer

sexual estriba precisamente en la excitación misma. Este contraste nos induce a asignar a la sexualidad un fin distinto al del placer, en el sentido de la reducción de la tensión, un fin para el cual convendría el término «goce». De hecho, son conocidas las complicaciones doctrinales que acarreó la utilización del mismo término para designar dos fenómenos opuestos. Freud debió introducir una oposición entre un principio de placer y un principio de realidad que requiere, por su parte, el mantenimiento de cierto nivel de tensión. Pero esta oposición no es tal, puesto que el principio de realidad es nada más que un desvío en el camino hacia el mismo fin: el placer. En cuanto a la oposición entre los dos principios, uno de los cuales, el de placer, apunta a la identidad de percepción, mientras que el otro apunta a la identidad de pensamiento, se ajusta mal a la definición según la cual lo inconsciente, ámbito de los procesos primarios, consiste justamente en pensamientos, pues se entiende, en cambio, que los procesos secundarios son los que rigen la acción, con lo que esto implica de sintonía con las percepciones. Otra oposición introducida por Freud, siempre con el fin de

desentrañar la ambigüedad de la satisfacción, es la de las pulsiones del yo o de conservación con las pulsiones sexuales. Ahora bien, al comprobarse que también el yo es un objeto investido libidinalmente, Freud tuvo que introducir una nueva oposición, ahora entre las pulsiones de muerte, que laboran en silencio, y las ruidosas pulsiones de vida, que se proponen reducir toda tensión a cero según el principio de Nirvana.

De hecho, si hacemos abstracción de estos distingos efectuados con posterioridad y volvemos a los *Tres ensayos*, no cabe duda de que lo más nuevo que Freud introduce en ellos es la noción de pulsión, la cual, como fuente *constante*, se desmarca radicalmente del carácter periódico de la necesidad. En efecto, una excitación constante es una excitación rebelde a cualquier satisfacción que pudiera aportar un objeto específico, tal como ocurre con la necesidad. Alcanzo aquí la tercera y por cierto más importante afirmación de Freud, que él formula en estos términos: «Lo esencial y constante en la pulsión sexual no es el objeto, sino una cosa distinta». Se advierte de qué modo, por una deducción verbal o, como se

dice, analítica, se pasa de *una cosa distinta* a *otra cosa*,* y luego a *la Cosa*, donde encontramos la *Anlage*, el fondo del que la vida sexual toma sus diversas formas.

Freud extiende a toda la sexualidad infantil esta paradoja de una búsqueda de la satisfacción que se agudiza a causa de su imposibilidad. La sexualidad infantil, el otro gran descubrimiento concomitante con el de la pulsión, queda enteramente absorbida por lo que Freud llama «experiencia de la primera satisfacción». Ahora bien, se trata de reencontrar esa primera experiencia «con el cuño [*poinçon*] de aquella vez», como se expresa Lacan. Está aquí en juego, pues, una figura de la imposibilidad, sin dejar de señalar que en el plano de la genitalidad, precisamente, no existe una primera satisfacción procurada por la madre, ni siquiera la posibilidad de una satisfacción semejante.

Al ocuparse en particular del pecho como objeto del deseo oral, Freud y luego los pioneros no tardaron en reconocer el carácter cani-

* La cita anterior terminaba así: «*mais quelque chose d'autre*». En este caso, el original dice: «*on passe de* quelque chose d'autre *à* autre chose». (*N. de la T.*)

balístico de este deseo: como dice Abraham, «lo amenaza para siempre el destino de la insatisfacción, pues la zona bucal no conocerá jamás esa saciedad que el inconsciente desea». Efectivamente, sabemos además que el pecho sólo resulta involucrado en el deseo en la medida en que el sujeto es privado de él como de una parte de sí mismo. No se trata, pues, del pecho que amamanta o que responde a la necesidad, sino de aquel del cual el sujeto es mutilado como órgano propio. La libido oral es precisamente este órgano, este corte o esta «pieza suelta», para tomar una metáfora mecánica de Lacan. Por otro lado, este pecho, que a fin de cuentas es tan sólo el emblema de una descompleción orgánica cuya variedad corresponde a la de las zonas erógenas (membranas bucal y anal, piel, sin olvidar la oreja, ese orificio que no se cierra), en sí mismo no presenta interés. Su interés radica en el «placer de órgano» que él estimula, lo cual hace posible la vuelta de la pulsión —*originariamente objetal*, en el sentido de estar arraigada en el objeto intrínsecamente perdido— al cuerpo propio, como en el caso de la succión del pulgar, y hace posible también la creación

del objeto que Winnicott calificó tan certeramente de «transicional». «Transicional» porque su importancia, aun siendo más que vital, no asegura su perennidad, y también porque pertenece a un espacio intermedio que no es interior ni exterior: se trata de un objeto que el niño considera como una parte de sí, e incluso como la más amada de él mismo.[2]

Precisamente para explicar este carácter desviado, polimorfo, a la vez fijo e inestable, no carente de objeto y sin embargo insaciable, Freud, para quien la doctrina evolucionista era el campo de referencia obligado del que tomaba sus axiomas, debió acudir a una especulación mitobiológica: la teoría de la pulsión pasó a ser nuestra mitología, dijo, y recordamos su evocación del mito de Aristófanes. Su ejemplo fue seguido. Primeramente, por Ferenczi.

«Pienso —escribe Ferenczi en *Thalassa*— que lo que llamamos "genitalidad" es la suma de las pulsiones llamadas "parciales" y de las

[2] Esta aproximación no excluye la diferencia que separa, como veremos, a la teoría lacaniana de todas las teorías de la «relación de objeto», entre las cuales se cuenta la de Winnicott.

excitaciones de las zonas erógenas. En el niño, todos los órganos y todas las funciones de órgano están, en amplia medida, al servicio de las tendencias a la satisfacción del placer. La boca, los orificios excretorios, la superficie de la piel, la actividad de los ojos y los músculos, etc., son utilizados por el niño como medios para la autosatisfacción y, puesto que los autoerotismos son todavía anárquicos, durante mucho tiempo no reciben ninguna "organización tangible". Más tarde, las tendencias al placer se agrupan en torno a ciertos focos; con la organización llamada "oral y sádico-anal", el desarrollo comienza a abandonar su anarquía anterior. He intentado un estudio más profundo del período en el que esa unificación alcanza la madurez, la genitalidad».[3]

Es evidente que si Ferenczi se propone este estudio es porque, para él, la llegada de la genitalidad a la madurez no encuentra *ipso facto* su objeto natural, a saber, el compañero requerido para la reproducción sexual. La elección de una mujer por un hombre o de un hombre por una mujer implica un motivo que

[3] Reproducido en *Œuvres complètes*, t. IV, París: Payot, 1982, pág. 67.

trasciende a esta finalidad, aun si se la puede invocar para explicar la elección. ¿Cuál es ese motivo?

«Recordarán tal vez ustedes —dice Ferenczi— que me vi instado a describir la primera entrada del recién nacido en el sueño como una reproducción bastante exitosa del estado de quietud anterior al nacimiento. Añadía yo que dicho estado, al igual, por otra parte, que todos los adormecimientos ulteriores, podía ser interpretado como una satisfacción alucinatoria del deseo de no haber nacido. En el estado de vigilia del niño, la satisfacción de orden oral (mamar, chupar) y luego la de orden sádico-anal (placer de la excreción y del control) sirvieron de sustituto real a la sensación de beatitud intrauterina. Todo indica que incluso la genitalidad es el retorno a esa tendencia originaria y a su satisfacción, que esta vez tiene lugar *simultáneamente bajo la forma alucinatoria, simbólica y en la realidad*».[4]

Ferenczi no se detiene aquí. Por aplicación, seguramente, del principio según el cual la ontogénesis recapitula la filogénesis —axioma que el psicoanálisis tomó de la biología—,

[4] *Ibid.*, pág. 68; las bastardillas son del original.

agrega: «Surgió en mí la idea de que, así como la relación sexual podría, en el nivel alucinatorio, simbólico y real, tomar también, en cierto modo, el sentido de una regresión al período natal y prenatal, al menos en su forma de expresarse, de igual modo, el nacimiento y la existencia anterior, incluso en el líquido amniótico, podrían ser un símbolo orgánico del recuerdo de aquella gran catástrofe geológica y de las luchas que nuestros antepasados del linaje animal debieron librar para adaptarse a la vida terrestre y aérea. En la relación sexual se perfilan, pues, las huellas mnémicas de dicha catástrofe sufrida tanto por el individuo como por la especie».[5]

En el fondo, esta teoría, respecto de la cual Ferenczi se pregunta si no debe llamársela «fantasmagoría», así como muchas otras de la misma índole, son otras tantas maneras de designar el conjunto vacío. Quiero decir que constituyen tentativas destinadas a responder a la siguiente pregunta: ¿Cuál es el misterioso objeto del deseo en ese punto en que no se puede invocar ninguna descompleción orgánica y tampoco una primera satisfacción, es

[5] *Ibid.*, págs. 70-1.

decir, justamente en el nivel genital? Si yo mismo tuviera que continuar la metáfora mecanicista de la «pieza suelta», diría que en este nivel los aparatos están ahí, sólo falta el manual de empleo. Empero, dado que un deseo es, de todas maneras, una falta, es preciso inventar una falta a la cual referir el deseo sexual a título de regresión. Lo sorprendente es que el problema queda así biológicamente resuelto sin pasar por el edipo y sin que nadie haya pensado indagar en este, por más que los escritos y dichos de Freud invitaran a ello. Propongo como prueba la siguiente frase, pronunciada en una de las reuniones de la Sociedad Psicoanalítica de Viena:[6] «Las condiciones previas del amor nos demuestran que el hecho de enamorarse consiste en que un viejo ideal, nacido en la infancia, se realiza en otra persona, y que en ello reside el sentido de decir que "los matrimonios se hacen en el cielo"». Quienquiera que guste de dar libre curso a sus fantasías cínicas agregará fácilmente: «pero transcurren en la tierra». No obstante, el punto que nos interesa es que los pioneros

[6] *Les premiers psychanalystes. Minutes de la Société Psychanalytique de Vienne*, *op. cit.*, vol. II, pág. 257.

no se sirvieron de las indicaciones, explícitas o implícitas, de Freud para revisar el edipo a la luz de sus tesis sobre la fase fálica. Abraham menos que nadie.

Abraham tenía un innegable conocimiento clínico de las formas regresivas o pregenitales del deseo. Lo prueba incluso la expresión «amor parcial del objeto», que le debemos. Bajo su pluma, esta formulación es casi siempre sinónimo del término «deseo». Él escribe, por ejemplo, que «las partes del cuerpo del objeto de amor que excitan al fetichista son las mismas que los objetos del "amor parcial"». Sólo que esa parte del cuerpo, el pie o la nariz, digamos, que excita el amor parcial o el deseo del fetichista es considerada por Abraham la causa misma de su deseo, mientras que nosotros sabemos que si el fetichista se prenda de ella es por su valor fálico. Sobre esa base, aquel llegó a oponer al amor parcial un amor por el objeto entero, y a imaginar una maduración biológica cuya primera etapa sería la fase oral precoz, aquella que se verifica en la succión del pulgar y que correspondería al autoerotismo sin objeto; en cambio, como acabamos de observar, la succión repre-

senta más bien la vuelta sobre el cuerpo de una pulsión originariamente objetal. Según Abraham, la etapa que corona esta maduración es la llamada «genital definitiva», correspondiente al amor objetal, posambivalente. En cuanto a la fase fálica, para él es una fase «genital precoz», correspondiente a un amor objetal que excluye los órganos genitales. En resumen, la fase fálica figura en este cuadro sólo como una complicación derivada de la investidura narcisista de los órganos genitales, naturalmente excesiva, pero dicha investidura puede ser superada, en principio, por la maduración. Nos preguntamos: ¿por qué entonces el edipo? Como si no fuera en razón de la ausencia de toda etapa genital que la maquinación edípica existiera, a fin de suplirla.

El error de Abraham consiste en confundir el objeto en el que reside el enigma de la pulsión como fuente constante con aquel en que se lo reencuentra, y por ello, debido a ese mismo reencuentro, de golpe se pierde. Digamos, para precisar las ideas: entre el objeto causa del deseo y aquel de la percepción. No sorprenderá entonces que la doctrina de Abraham haya signado una nueva orientación del

psicoanálisis en el sentido de lo que se da en llamar «relación de objeto», que constatamos tanto en Anna Freud como en Melanie Klein.

Anna Freud no ignora la dependencia del yo respecto de sus tres amos: el ello, el superyó y el mundo exterior. Más aún, ella profundiza esta dependencia cuando nos enseña que el yo ignora hasta sus propios mecanismos de defensa. Todo esto no obsta a que, según ella, en la conducción de la cura el analista esté obligado a apoyarse sobre este mismo yo en tanto y en cuanto conserve cierta facultad de autoobservación. Asistimos así al fracaso de una perspectiva cuyo vicio fundamental reside en la asimilación del deseo inconsciente con una falta en tener [*manque à avoir*] cuyo objeto sería un objeto real. De hecho, no es casual que la casi totalidad de los ejemplos citados por Anna Freud se refieran a la agresividad o a la envidia del pene en la niña, o a la inferioridad comparativa en el varón.

En cuanto a Melanie Klein, podemos decir que, al considerar las relaciones fantasmáticas como una etapa —la primera— del desarrollo, los objetos de las fantasías quedan asimilados a los objetos de la percepción, de los

cuales sólo se distinguen como lo interno se distingue de lo externo. Ahora bien, la idea freudiana de una represión originaria hace trepidar no sólo la patología en general, por no decir la «condición humana», sino también, de manera no menos decisiva, el concepto mismo de objeto. En efecto, un objeto cuya represión no es únicamente secundaria resulta, por definición, un objeto que, sin ser platónico, precede al conocimiento y no podría surgir por medio de quién sabe qué reminiscencia. Dicho en otras palabras, es un objeto que no estuvo situado nunca en el tiempo, al que no se le podría asignar una fecha. Con mayor razón, no se lo podría reconocer por lo que fuere que se presentara ante nosotros, en el espacio común. Si aparece en este o si en este se anuncia su aparición, dará lugar más bien a un sentimiento de extrañeza. En síntesis, es un objeto no kantiano. Y, por lo tanto, se lo calificará impropiamente si se lo llama «interno» por oposición a «externo», conforme a la tradición milenaria que dominó la teoría del conocimiento.

De lo expuesto hasta aquí es posible extraer tres conclusiones:

1) que a partir de Abraham los analistas quedaron situados en una posición comparable a la del neurótico, al confundir deseo y demanda;

2) que la conceptualización del objeto del deseo, en la medida en que, sin ser un «noúmeno», se sustrae a la representación, requiere una revisión de la estética trascendental;

3) que la apelación a la biología no hace más que escamotear el problema de la primacía fálica o del complejo de castración.

Son estas las mismas conclusiones que Lacan extrajo explícitamente desde el comienzo de su enseñanza.

Esta enseñanza comenzó en un momento en que, a causa del redescubrimiento de Saussure y de los trabajos del Círculo de Praga, el interés por el lenguaje había alcanzado un punto culminante. Así pues, estaba en el orden de las cosas el hecho de que Lacan, para encontrar sus axiomas, se dirigiera a esta disciplina antes que a la biología. Conocemos la importancia que reviste en su teorización la noción de significante, así como la de barra, a la cual Lacan confiere un sentido opuesto al que tiene aparentemente en el esquema saus-

sureano.[7] Estaba asimismo en el orden de las cosas el hecho de que, contrariando el eslogan lanzado por Daniel Lagache según el cual «el psicoanálisis es un análisis de conducta», Lacan afirmara que «el psicoanálisis es una experiencia de discurso».

He mostrado en otro lugar en qué medida este punto de partida iba a conducir a una modificación de nuestra concepción del lenguaje (aunque sólo fuese porque el psicoanálisis no puede dejar de lado la dimensión del sujeto que la lingüística, en cambio, sí deja de lado para constituirse como ciencia), así como a una modificación de la definición de lo real.[8] Es sabido, en efecto, que Aristóteles encara el problema del ser elaborando una doctrina de las categorías que apunta a considerar la sustancia como el ser por excelencia, aquel del cual se dice todo lo demás. Esta doctrina descansa sobre dos postulados:

1) que la proposición se compone de un sujeto y un atributo, ligados por la cópula;

[7] Al menos si se considera la imagen del árbol bajo la barra como el «sentido propio» del significante «árbol».

[8] Véase «Introduction», en Moustapha Safouan (dir.), *Lacaniana II*, París: Fayard, 2005.

2) que la verdad consiste en la «adecuación entre el intelecto y la cosa».

Durante siglos, estas premisas fueron tenidas por obvias. Fue Frege quien las cuestionó por primera vez, a través de su descomposición de la proposición en función y argumento. La función, simbolizada por la letra *f* en *f(x)*, designa al predicado. El argumento está simbolizado por la letra *x*. Esta letra, *x*, no designa la incógnita de una ecuación algebraica. En el fondo, representa sólo el lugar vacío en el que se incluye lo que se puede. Veamos, por ejemplo, el predicado «inteligente». Podemos decir: este niño es inteligente, los elefantes son inteligentes, los ángeles o los habitantes de Marte son inteligentes, etc. Como resultado, toda la famosa problemática del *Aussersein* de Meinong queda fuera de lugar.[9] Lo cierto es que a pesar de la pretensión del lenguaje de decir el ser, o mejor aún por causa de ella, la referencia es mucho más vasta que lo real, en el sentido de lo que se verifica en la percepción. Lo cual nos conduce a concebir el lenguaje, junto con Bentham, como si fuera

[9] Moustapha Safouan, *L'échec du principe du plaisir*, París: Seuil, 1979, págs. 33 y sigs.

más bien un poder de ficción. Pero, ¿en qué consiste entonces lo real? Es aquí donde interviene la nueva definición promovida por Lacan: lo real es lo que se descubre, en el interior de un sistema simbólico, como aquello que este sistema, para poder funcionar, pone a un costado, fuera de su captación. Considerado el sistema simbólico por excelencia, aquel del que derivan todos los demás, se dirá en tal caso que la significatividad del lenguaje sólo puede funcionar poniendo fuera de sus posibilidades de articulación cierto objeto, justamente aquel que Lacan designa mediante la letra *a*. No sin razón, pues se trata del objeto requerido para que el lenguaje pueda ponerse en marcha antes de toda palabra. ¿A qué se debe, pues, la forma de corte que reviste ese objeto?

Obsérvese que el hecho de que se dirigiera a la lingüística no significa que Lacan se apartara por completo de la biología. Simplemente, lo que le parecía digno de interés no eran los fenómenos de soporte biológico del viviente, sino los de la falta de soporte. Esta falta es especialmente patente en el ser humano, aunque más no sea por su nacimiento prematuro; podemos presumir, junto con Lacan,

que los efectos del estadio del espejo no dejan de tener cierta relación con esa prematuración. En cualquier caso, lo cierto es que, por su nacimiento, el ser humano está ya desposeído de una parte de él mismo: sus envolturas. Cuando Lacan habló de la placenta como objeto *a*, su auditorio quedó perplejo. Pero la importancia de esta concepción radica en que pone fin a la mitología que evocábamos con Ferenczi, la del vientre materno y el retorno a este vientre. Según Lacan, los datos biológicos demuestran que la relación prenatal del niño con su madre es más bien de parasitaje. No es de su madre de quien queda separado el recién nacido, sino de una parte de sí mismo: una vez más, de sus envolturas. El pecho toma el relevo, como hemos visto, y luego la columna fecal, igualmente parte separable del cuerpo propio que responde a la demanda procedente del Otro y que no le está dirigida.

Pues bien, con el falo las cosas son completamente distintas: incluso el varoncito sabe que este falo no es separable de su cuerpo, y conocemos las dificultades a las que sucumbe un sujeto cuyo deseo sigue estructurado como

una demanda e imagina que se lo van a quitar. Pero, ¿cómo dar cabida entonces a un deseo que estaría calificado de genital, *si se entiende por ello un deseo que no podría ampararse en las coartadas del don?*

Observemos que, en el edipo, el sujeto se interesa por el deseo materno no en cuanto él es una boca, como en el caso del deseo oral, ni en cuanto reducido a la columna fecal. El sujeto es presa del despertar precoz de la sexualidad y se interesa en el deseo de la madre por cuanto este último se significa como deseo de falo. Esta significación equivale a la constitución, por la vía de la metáfora, de un objeto sin duda imaginario, *pero rebelde a cualquier especularización.*[10] Por lo demás, la resonan-

[10] Sabemos que Lacan presenta esta significación como fruto de una operación metafórica. En efecto, ella resulta de la «sustitución del deseo de la madre por el nombre del padre», lo cual significa, a mi entender, que todo depende aquí de lo que se significa en el propio discurso de la madre y en su comportamiento, como límite a lo que de otro modo aparecería como la pura ley de sus caprichos (es de imaginar la catástrofe subjetiva que esto produciría, comparable a lo que le sucedió al presidente Schreber por haberse situado su padre en la condición de autor de la ley, y que se ve-

cia del nombre del padre, en el que se significa la prohibición del incesto, impone un límite a la inclinación natural que impulsa al sujeto a constituirse como objeto del deseo del Otro y por la cual se somete a este deseo. De tal modo que Lacan llega a decir que el falo es otro nombre del padre. Por sí solo, este valor imposibilita la inclusión del falo entre los objetos *a*, por no mencionar que estos últimos se sexualizan gracias a él. Pero esta diferencia no excluye cierta analogía consistente en que, a semejanza de los objetos *a*, el falo crea una falta justamente donde esta parece carecer de soporte orgánico: me refiero al varón. La entrada en juego del falo equivale, en efecto, a estampar en el sujeto el sello de la castración, lo cual se manifiesta en el hecho de que la imagen especular del cuerpo propio se muestra marcada por lo que Lacan llama «una fractura». Cuando la niña se mira en el espejo, ve una falta, y el varón ve su insuficiencia. La

---

rifica en las inanidades y bromas de su Dios). Agreguemos que lo que caracteriza a los objetos metafóricos (por ejemplo, «la estrella que me guió en mi vida» o «un océano de falsas enseñanzas») es que no se los puede, diría yo, fotografiar.

imagen fálica no aparece; se cierra en su condición de puro significante, ajena como es a la *deixis*. Hay en la confrontación con el espejo una falta de representación que podemos considerar, asimismo, como una representación de la falta. Reducir ese objeto metafórico,[11] que es la imagen fálica, a un calco del pene es caer en el error, ya observado por Melanie Klein, de reducir el significante del deseo a la representación del objeto y, debido a esto, subordinarlo al significado; error que es también el del neurótico que se refrena por temor a que se lo vayan a quitar, o el del homosexual que hace del pene la condición de su elección de objeto.

En resumen, yo diría que la teoría del objeto *a* representa la consecuencia más consistente del descubrimiento freudiano del objeto-causa de la pulsión y de su carácter inconmensurable con los objetos de la percepción, por lo cual su satisfacción se resuelve en fracasos repetidos o en una repetición del fracaso; Lacan traduce esto con su célebre fórmula:

[11] Será provechoso leer aquí las reflexiones de Borges sobre objetos metafóricos como la «piedra filosofal», o «la noche batida a muerte» de René Char.

«El goce está prohibido para quien habla como tal». Esta consecuencia requirió un cambio de los axiomas o de las ideas rectoras, así como un cuestionamiento de los postulados de la teoría del conocimiento.

Toda teoría nueva aporta una nueva sensibilidad o una nueva dirección de la atención y del sentido de la observación. Los pioneros eran particularmente sensibles al carácter frenético, indócil, patológico de la sexualidad humana. Debido a la índole originariamente objetal de la libido, que subvierte el supuesto «milagro de la investidura de objeto», como dicen Jekels y Bergler en un famoso artículo, la teoría de Lacan nos vuelve igualmente sensibles a la «ausencia del cuerpo». Recordemos la impresionante descripción que hace Freud, en pocas líneas, de la primera identificación y de la relación que el niño establece entonces respecto de su padre, al que quiere reemplazar y devorar. Lacan vio en este celo devorador el índice de lo que llamó, si no recuerdo mal, una «ausencia de cuerpo». Esta significación de ser despojado del propio cuerpo en beneficio de un padre imaginario que se muestra, aunque sólo sea por un instante, igual a su

nombre resalta con más relieve aún en lo que Freud, aludiendo a los numerosos rituales corrientes en los pueblos primitivos así como en la liturgia cristiana de la comunión, nos dice en *Tótem y tabú* sobre los hijos que comen al padre tras el asesinato, comida que se reproduce en determinado día festivo en el que está permitido matar al tótem y luego comerlo. Lo cierto es que una nueva teoría aporta también nuevas preguntas que se plantean en los términos mismos de esa teoría. Así pues, al tomar la teoría del objeto *a* conjuntamente con las fórmulas relativas a la constitución de los deseos masculino y femenino, sin olvidar el replanteamiento de la temática del padre al que estas fórmulas invitan, surgen problemas que tendremos que tratar en lo que sigue; muy especialmente, el de la generación de la imagen fálica en sus relaciones con la primera identificación y el de la función del padre real habida cuenta de dicha identificación. Pero, antes que nada, ocupémonos del tema de la sexualidad femenina a fin de situarla en relación con el falo como metáfora paterna.

2. La sexualidad femenina

De la realidad sexual al deseo sexuado

Según opinión generalizada, la sexualidad femenina es el punto de tropiezo de la teoría psicoanalítica. Todo cuanto se diga a su respecto compromete la concepción que se haga el psicoanálisis acerca del complejo de Edipo o, para ser más exactos, de su eje central, el complejo de castración. En el período de entreguerras, de 1923 a 1936, se produjo un intenso debate en el que participaron prácticamente todos los autores de cierta importancia en el ámbito del psicoanálisis, en particular mujeres analistas como Melanie Klein, Karen Horney, Helene Deutsch y Jeanne Lampl de Groot, por citarlas sólo a ellas. Sin embargo, las opiniones más importantes e instructivas fueron las de Freud y Jones, que estaban en total oposición, como dos polos entre los cuales hubiera que elegir.

Para Freud, una mujer deviene mujer: la feminidad es resultado de un proceso. Para Jones, una mujer nace mujer, no deviene tal.

Recordemos que, según Freud, la niña pasa por una primera fase durante la cual está tan apegada a su madre como el varoncito. Esta etapa ha sido incorrectamente llamada «pre-edípica», por contraste con el complejo de Edipo femenino en sentido estricto, cuando el padre de la niña reemplaza a su madre como objeto de su deseo. Y, al igual que el varón, la niña atraviesa una fase fálica durante la cual existe un solo órgano sexual: el pene. En esta fase, la diferencia sexual es percibida como la diferencia entre los que tienen un pene y los que no lo tienen y están «castrados». Por lo demás, la chiquilla no es consciente todavía de la realidad anatómica de su propio sexo, de su vagina, y si repara mínimamente en su clítoris lo asimila a un «pequeño pene». En forma paralela al cambio de objeto, la resolución de su complejo de Edipo implica un cambio del lugar de su goce, del clítoris a la vagina.

Ernest Jones admite la existencia de la primera fase de Freud, durante la cual la niña está apegada a su madre tan profundamente como el varón. Admite asimismo la existencia de una fase fálica, pero deformándola tanto que le cambia por completo su significación y

la importancia que tiene en el conjunto de la teoría freudiana. Según Jones, la causa última de la angustia, tanto en el varón como en la niña, no es la amenaza de castración sino la de *aphanisis*, es decir, la de que desaparezca o bien que se destruya por completo su vida sexual; en otras palabras, el deseo. El varón se representa esta amenaza —a la que vive como producto de la rivalidad con su padre— como una amenaza de castración. La niña —para quien la amenaza es fruto de la rivalidad con su madre— se defiende de ella imaginándola como una amenaza de castración. De este modo consigue alejar una amenaza invisible en provecho de una visible y, por lo tanto, más tratable. Lo que Freud llama «fase fálica» es en realidad, según Jones, una fase déutero-fálica, es decir, una fase secundaria, pasajera, un artificio creado con fines de defensa. Pese a las proclamas de fidelidad de Jones al maestro, la diferencia entre sus teorías es tan importante que no pueden ser ambas verdaderas.

Sin embargo, no basta con «tomar partido» solamente. Es difícil, en efecto, adherir a la postura de Freud de negar en la niña cualquier toma de conciencia de su realidad ana-

tómica. Hay pruebas de que tiene al menos una sospecha de la existencia de su vagina, por cuanto extrae de esta algunas sensaciones íntimas; muchas mujeres analistas se lo señalaron a Freud. En cuanto al desplazamiento de su goce del clítoris a la vagina como índice de normalidad, lo menos que se puede decir es que este criterio no se ve confirmado por los hechos. A decir verdad, el nexo entre la normalidad y un goce asociado a tal o cual zona erótica parece, como mínimo, arbitrario, sobre todo por parte de un autor que sostuvo con tanto énfasis el carácter eminentemente polimórfico de la sexualidad humana.

En cuanto a la noción de *aphanisis* de Jones, es decir, la idea de que la fuente de angustia más radical es la posibilidad de que el deseo desaparezca, supone la existencia de un sujeto lo bastante despegado de su deseo como para ser capaz de pensar que puede desaparecer. Podemos hacer notar ahora que esta misma «desaparición del deseo» puede ser algo deseable: ¡puede haber un deseo de no desear! El hecho de que la enseñanza de muchas escuelas de sabiduría apunte a esta meta supuestamente deseable invalida la interpreta-

con entera de Jones acerca de la pretendida fase déutero-fálica como defensa contra la *aphanisis*. De por sí, la experiencia clínica no revela la existencia de ningún temor oculto tras el complejo de castración y que constituiría su verdad. La función del falo, no como artificio imaginario de defensa sino como significante de la diferencia sexual, está probada. Me detendré un momento en este punto.

Más adelante veremos la razón por la cual no sabemos qué es ser una mujer ni qué es ser un hombre. Debemos empezar por advertir que es precisamente este «no-saber» la causa por la que hablamos indefinidamente de los hombres y de las mujeres, asignándoles atributos, roles y actividades que varían según las sociedades. Fabricamos incluso con estos términos, «hombre», «mujer», una oposición que todas las otras oposiciones representarían; por ejemplo, lo fuerte y lo débil, lo duro y lo blando, lo par y lo impar, lo activo y lo pasivo, etc. En todos estos discursos, el hombre y la mujer figuran como los sujetos de nuestras oraciones, pero hay al menos una situación en la que aparecen con carácter de predicados: el nacimiento, en el cual se dice que el recién na-

cido es un varón o una niña. Por lo general, las sociedades no toleran a los hermafroditas. En la Antigua Grecia se los consideraba criaturas de mal augurio y se los abandonaba como alimento de los animales salvajes y las aves rapaces. Nuestro no-saber no nos impide distinguir inmediatamente los dos sexos, y ello, gracias al carácter visible del pene. El pene pertenece al reino de lo real: es el órgano de la cópula, pero su carácter manifiesto favorece su elección como significante de la diferencia sexual o como falo, lo cual torna posible para cada cual imaginar, a gusto del deseo del Otro, el sexo al que pertenece, cualquiera que sea su sexo real. Es así como Lacan pudo considerar la cuestión de la diferencia sexual como un asunto de elección entre el deseo masculino y el deseo femenino.

Para resumir, la teoría de Jones no resiste la crítica ni en el plano teórico ni en el plano clínico. En cuanto a Freud, aunque no emplee los términos «significante fálico», él habla justamente del falo como del significante de la diferencia sexual. Hemos visto, sin embargo, que algunas de las ideas de Freud sobre la sexualidad femenina están lejos de ser confir-

madas por los hechos. Es necesaria una tercera teoría.

La de Lacan se resume en estas dos fórmulas negativas: «la mujer no existe» y «no hay correspondencia [*rapport*] sexual». Esta segunda fórmula requiere una distinción terminológica. La lengua francesa distingue entre las palabras «*relation*» y «*rapport*», distinción que hace posible la negación de uno de estos términos y la afirmación del otro. Tomemos el ejemplo de los números enteros *2* y *3*. Estos números tienen *relaciones* [*relations*] de sucesión y de desigualdad, es decir, de más y de menos, pero no tienen correspondencia [*rapport*] de numerador-denominador o de divisor-dividido. Para obtener esta correspondencia [*rapport*] debemos producirla nosotros mismos componiendo la fracción o el número racional *2/3* (por esto, sin duda, Kroenecker dice que sólo los números naturales son obra de Dios y que todo lo demás lo hace el hombre). De la misma manera, podemos decir que hay relaciones [*relations*] sexuales y al mismo tiempo negar que haya una correspondencia [*rapport*] sexual, en el sentido de que no hay nada que vuelva necesario que un hombre y

una mujer entablen relaciones [*relations*] sexuales entre ellos.*

También es necesaria esta otra observación. Los dos aforismos de Lacan se sustentaron en un proyecto orientado a dar al complejo de Edipo un basamento lógico que sustituyera al

* Todo este fragmento del texto plantea un delicado problema de traducción debido a que la distinción terminológica francesa no se corresponde estrictamente con el castellano. En el ejemplo presentado por el autor, lo que el lenguaje matemático denomina *rapport* (o *raison*) corresponde en castellano a «razón» (concepto expresado en el número fraccionario 2/3 mencionado en el texto). En nuestra lengua, pues, no hay otro modo de traducir el *rapport* matemático que por «razón». Evidentemente, el aforismo lacaniano no admite ser expresado de esta manera («no hay razón sexual» para «*il n'y a pas de rapport sexuel*»). Excluida aquí, por otra parte, la palabra «relación» —y no sólo por los motivos que aduce el autor, sino también por el equívoco al que se prestaría este término—, optamos por traducir, en la fórmula lacaniana, *rapport* por «correspondencia» («no hay correspondencia sexual»), solución meramente aproximativa que ha sido adoptada ya por distintos autores del psicoanálisis en castellano. Al margen de todo ello, dada la preocupación del autor por distinguir entre *relation* y *rapport*, añadimos el francés entre corchetes cada vez que el texto dice *relation sexuelle*. (*N. de la T.*)

mito freudiano de *Tótem y tabú*, mito que impulsó a Lacan a considerar el complejo de Edipo como un sueño de Freud. En efecto, la apelación al mito viene a disimular, como lo atestigua ya la obra de Platón, una laguna en la comprensión de la estructura.

Para ser rigurosos, el primer aforismo de Lacan no puede ser dicho: sólo puede ser escrito, y ello, con una barra sobre el artículo definido y no sobre la palabra *mujer*. Este artículo significa la universalidad. En consecuencia, lo que se niega no es la existencia del sexo femenino (la existencia de los dos sexos es innegable, y además legible en los dos marcadores genéticos, XX y XY), sino su subsunción bajo un concepto pretendidamente universal: «*todas* las mujeres», constituye un *dictum* inexacto. Justamente, en Aristóteles el universal proviene de los particulares cuya existencia se postula, pero este pasaje al universal constituye una suposición claramente gratuita que en nada se justifica. Aunque hasta ahora el sol haya salido todas las mañanas, siempre podemos dudar, junto con Hume, de que mañana volverá a salir. Por eso, según Lacan, el universal (por ejemplo: el hombre, el

caballo, el fuego, los números primos, el unicornio) aporta el testimonio, en primer lugar, del poder de ficción propio del lenguaje: sólo el lenguaje es capaz de crear el concepto de caballo como concepto *no multiplicable*, con independencia de toda consideración acerca de la existencia o no de cualquier objeto individual que pudiera corresponderle. En primera instancia, tanto el caballo como el unicornio están alojados en el campo del ser o, como dice Meinung, del *Aussersein*, que no es otra cosa que el campo del lenguaje. La proposición universal afirmativa no descansa sobre el examen de los particulares; tal como lo elaboró Pierce, el universal se plantea a partir de la presuposición de que existe una excepción. Sólo por suponer que un hombre es inmortal se decreta que «todos los hombres son mortales», proposición llamada «universal afirmativa» cuyo sentido equivale, pues, a negar la existencia de un *x* que sea a la vez hombre e inmortal. Allí donde el juicio de existencia de una excepción (que no es lo mismo que existencia efectiva) fracasa, la construcción del universal se desmorona, pero se plantea entonces este interrogante: ¿Por qué la afirma-

ción de la excepción y, por lo tanto, la construcción de la función universal no es aplicable en el caso del sexo femenino?

Todo depende de la manera en que se defina a este sexo, lo cual equivale a decir que el problema debe ser situado no en el plano del sexo real (que, una vez más, existe sin duda fuera del discurso), sino en el plano de lo que el significante que toma nota de esa existencia, a saber, el significante *mujer*, significa. En verdad, nada puede ser percibido sin el lenguaje, y es el hecho de inscribirse en el lenguaje lo que presta a lo percibido una cobertura, propiamente hablando, imaginaria, sin la cual la falta no puede ser aprehendida ni afirmada. Sobre este fondo, Lacan puede decir: «Aunque la privación sea real, el objeto de la falta es simbólico». Este pasaje de la falta (del libro en el estante) como real a la posición de su objeto en lo simbólico (el libro *llamado* faltante) se lleva a cabo por intermedio de la cobertura imaginaria que deja al objeto en su ausencia misma y que hace posible el acto de ver*lo* faltante. Y es sólo a partir de esta imaginarización primera que lo percibido se presta a una multiplicidad de interpretaciones o de repre-

sentaciones, igualmente imaginarias pero de todos modos «formadoras», en el sentido de infiltrar sus formas en la constitución de la realidad. De este modo, la privación del falo viene a ser asimilada a una castración.

Empero, aquí hay mucho más que una simple interferencia del registro de lo imaginario, porque la privación de la madre remite a un objeto que presta a su deseo un carácter francamente sexual y que, aun deviniendo el significante de ese deseo, remite al sujeto a su padre: no porque el sujeto lo haya visto en acción, en quién sabe qué escena primitiva, sino justamente a causa de las significaciones que su nombre arrastra y que conciernen nada menos que al sometimiento de la función reproductora del hombre a una ley distinta de la simple cópula. Esta carga significativa presta al significante fálico en cuestión un valor que podemos llamar «jurídico», por cuanto prohíbe al sujeto identificarse con él. De modo que el sujeto se ve privado de su ser justo allí donde cree hallarlo frente al deseo del Otro, pues su ser se convierte en des-ser [*dés-être*]. En esto consiste, a mi entender, lo que Lacan llama «función fálica».

Podemos abordar ahora las fórmulas de la sexuación y advertir, a la luz de lo que hemos dicho, que estas fórmulas no conciernen a los dos sexos, el masculino y el femenino, sino a sus deseos. Si Lacan evita la expresión «fórmulas de la sexualidad» y habla de «sexuación», es porque el proceso de formación del deseo masculino y del deseo femenino tiene lugar de una manera tal que no excluye, *a priori*, la posibilidad de que un individuo de sexo masculino pueda elegir un deseo femenino o que una mujer pueda elegir un deseo masculino. Lacan no utiliza las letras *xx* y *xy* para designar a los dos sexos, pues el interrogante es: ¿Cómo puede un sujeto masculino o femenino llegar a adoptar o no una posición acorde con su sexo biológico?

Según Freud, la posición masculina se funda en dos tiempos míticos: un primer tiempo en el que la figura dominante es el padre castrador, cuya existencia se perpetúa en una especie de memoria filogenética, y un segundo tiempo en el que el deseo de este padre muerto por los hijos cobra fuerza de ley, en el sentido de que, embargados por un sentimiento de culpa hacia este padre tan amado como odia-

do, los hermanos asesinos deciden someterse a una castración simbólica en el sentido de renunciar al bien por el que cometieron el crimen, es decir, renunciar a sus madres. Pero esta concepción no explica el hecho de que los hijos asesinos, sometidos exclusivamente a las leyes de la naturaleza, se hayan vuelto de golpe capaces de concebir una ley. El fracaso de Freud en explicar este tránsito no es la menor de las razones que llevaron a Lacan, a semejanza de Kroeber, a considerar *Tótem y tabú* una «simple historia» o, para ser más exactos, un mito que, una vez más, encubre la ignorancia de la estructura.

Según Lacan, la estructura, que no es otra cosa que la lógica, comprende también dos tiempos. En el primero se afirma la existencia de un ser excepcional no sometido a la ley de la castración o a la función fálica y que es, sin ninguna duda, el padre como símbolo de todo cuanto concierne a la cultura[1] y —hasta nue-

[1] Recordemos aquí lo que dice Freud sobre el progreso que implica el reconocimiento de la paternidad, con la fe que este reconocimiento entraña y en contraste con el reconocimiento empírico de la madre como genitora.

va orden—, en numerosas formas familiares, como figura de autoridad. Esto es así no porque los hombres sean falóforos, sino por un motivo más radical: en el niño, el deseo no puede construirse sin pasar por otro deseo, dirigido, en principio, hacia el exterior de él, hacia un tercero. La ley de prohibición del incesto funda a este tercero sin el cual el niño quedaría sumergido en la díada. El ser hablante —Lacan insiste en esto— no puede dejar de demandar que se lo prive de algo real. De hecho, un objeto distinto de cualquier objeto nombrable o representable equivale a un significante que no significa nada o, para decirlo con más exactitud, que significa la nada, como el pecho que no es ningún pecho. Al fin y al cabo, ¿dónde está la malicia de la belleza sino en que nos ofrece las figuras de la nada en virtud de las cuales y por las cuales el deseo perdura?[2] La función fálica ofrece al «habla-

[2] *La Cosa*, es decir, el objeto *a*, no es nada de lo que se presenta en el plano de la representación ni nada de lo que responde a la jurisdicción de la moral utilitarista. Lacan la presenta en su seminario *La ética del psicoanálisis* desde este doble aspecto. Aunque no suscite angustia, su intrusión en la realidad deja el campo li-

ser» [«*parlêtre*»] la privación de un goce cuya satisfacción sellaría su condición inicial de «asujeto»* al deseo del Otro. Habida cuenta de este tercer ser, el de la «excepción», en un segundo tiempo podemos asentar, por ejemplo, la siguiente proposición universal: *todos* somos pequeños seres de carne y hueso.

En síntesis, sólo incluyéndose en un todo forjado a partir de lo que constituye una excepción a la función fálica accede un hombre

---

bre a la operación de la pulsión de muerte. Al respecto, *Muerte en Venecia*, la obra de Thomas Mann, nos ofrece un ejemplo sobrecogedor. Cuando su *ideal de belleza* se mostró a los ojos de Aschenbach con la forma de una *belleza ideal*, encarnada en la realidad por un joven adolescente, la muerte se echó sobre la ciudad, muerte a la cual el protagonista iba a sucumbir fatalmente. Quizá no sea exagerado decir que, en lo que constituye su diferencia específica, el hombre es un animal antibiológico. Como ejemplo diametralmente opuesto, pensemos en Giacometti, quien no lograba terminar un retrato porque lo que buscaba era «la primera vez», expresión cuyo sentido estriba en que, al decirlo, se instituía como guardián de su propia falta.

* En el original, «*assujet*», neologismo que condensa los términos *sujet*, «sujeto», y *assujetti*, «sujetado, sometido». (*N. de la T.*)

a un deseo calificable de heterosexual. Y vemos que nada impide que una mujer afirme la existencia de la excepción y adopte una posición masculina, como lo muestra el célebre caso de la joven homosexual. Obsérvese que esta muchacha eligió como objeto de su amor «caballeresco» a una «Dama» que tenía apiñados a su alrededor una corte de hombres. Un conjunto en el que ella en cierto modo se insertó.

Detengámonos ahora en la formación del deseo femenino. Este deseo comienza con la negación de la excepción. En efecto, si *x* designa a una mujer, entonces esta mujer es por definición a-fálica, lo cual la sustrae, en consecuencia, de la amenaza de una castración que es ya, por decirlo así, hecho consumado. Ahora bien, lo cierto es que la negación de la excepción veda la formación del universal. Por consiguiente, la barra de negación en «la mujer no existe» debe recaer sobre el artículo definido como cuantificador universal. Pero entonces, ¿qué significa el *no-todo* así resultante sino que alguna excepción existe, como afirma Aristóteles? Lacan, cuya teoría íntegra está aquí en juego, refuta enérgicamente la va-

lidez de esta conclusión. Para él, la proposición «no es verdad que todos los *x* estén sometidos a la función de la castración» no implica la existencia de al menos un *x* que no está castrado, lo cual equivaldría a prolongar la excepción. Según Lacan, esto sólo significa que una mujer está «en alguna parte» sometida a la castración, pero que nada se opone a que esté enteramente sometida a ella. Rozamos aquí un problema que aparece ya en el plano de la teoría de la formación de la proposición afirmativa universal: ¿Es legítimo asentar la construcción de esta proposición sobre el planteo de una excepción cuya negación, justamente, ella significa? ¿Debemos afirmar previamente la existencia de al menos un profeta que no miente, para estar en condiciones de afirmar luego que todos los profetas son mentirosos?

Si nos remitimos a la experiencia psicoanalítica, advertimos que la lógica de Lacan funciona, lo cual no tiene nada de sorprendente, puesto que desde el comienzo se trataba de elegir una interpretación del *no-todo* que evitara homogeneizar las posiciones femeninas y masculinas. No hay duda de que *en alguna*

parte, a saber, *en el nivel del ser*, una mujer está tan sometida como un hombre a la castración simbólica o a la función fálica que la constituye como falta en ser [*manque à être*]. Freud fue seguramente demasiado lejos cuando limitó la posición de la mujer a la envidia del pene, pues lo cierto es que sólo en la medida en que una niña es dejada por entero a su madre, sea a su amor o a su odio, a su ansiedad o a su indiferencia, a su agresividad o a su ternura, a sus cuidados o a su negligencia, sólo en la medida en que le falta cierta mediación tercera, apela esta niña a la envidia del pene. En efecto, tal recurso constituye entonces el mecanismo espontáneo, por decirlo así, que le permite preservar su deseo en su forma primitiva como deseo de lo imposible o, dicho más precisamente, como una contra-demanda gracias a la cual puede ella mantenerse como sujeto frente a las demandas maternas.[3] Em-

[3] Observemos, a este respecto, que los analistas utilizan comúnmente la figura «madre fálica» para designar a una madre que hace la ley en la familia, como lo expresa la locución «es ella la que lleva los pantalones». Pero esta locución implica una enojosa ambigüedad, pues viene a encubrir la fantasía según la cual

pero, esto no le impide reconciliarse *en otra parte*, es decir, en el nivel del tener, con una falta que la preserva de la amenaza de castración que tan gravosamente pesa sobre el hombre. De hecho, tal amenaza oprime el cuerpo de este último mucho más fuertemente que el de la mujer, lo cual nos permite inferir que el goce femenino es más tranquilo que el del hombre.

Ahora bien, según Lacan, aquí no termina la diferencia entre el goce de los dos sexos. No se trata de una simple diferencia entre el más y el menos, como lo sugiere la pregunta a la que respondió Tiresias provocando la ira de la diosa. Es verdad que el lenguaje nombra las cosas, pero no por ello nos suministra sus esencias. Decir de un hombre que es un hombre no lo pone en posesión de su realidad sexual; por el contrario, el hecho de nombrarla subvierte esta realidad con la pregunta: «¿Qué es ser un hombre?». Y lo mismo sucede con la

---

ella hace la ley porque tiene el órgano masculino cuando es por hacer la ley que aparece dotada del atributo fálico. El análisis de las neurosis y perversiones puso al descubierto el basamento simbólico de la imagen fálica.

mujer. Ahora bien, esta no-ciencia no impide la diferenciación de los dos sexos en virtud de una *marca*, esto es, *el falo*, que sólo tiene correspondiente orgánico en el hombre. Esto limita el goce del hombre al goce fálico, dado que su sexualidad está enteramente sometida a esta función, mientras que la sexualidad femenina escapa en parte de ella. Así pues, en tanto que Freud distingue dos modos de goce femenino según su localización anatómica (clitoridiano o vaginal), Lacan distingue un goce femenino que se alcanza según las líneas de fuerza de la función fálica, y otro que se sitúa por fuera de la función fálica, ya que una mujer no está tomada toda ella por esta función. Ese goce, dice Lacan, es indecible, si no inefable, como lo atestigua la pobreza de lo que dicen las mujeres, aun las que son analistas, cada vez que se trata de describir su goce; hallamos resonancias de este goce indecible en el discurso místico, cuya expresión más ejemplar encuentra Lacan en el *Éxtasis de Santa Teresa* de Bernini y en la *Noche oscura* de San Juan de la Cruz. Lacan califica a este otro goce, no de complementario —lo que equivaldría a restablecer el todo—, sino de «suplementario».

Se plantea, sin embargo, el siguiente interrogante: La afirmación de ese goce del que no se puede decir nada, ¿no equivale a poner nuevamente en circulación, en el plano del goce femenino, la temática del «continente negro» evocada por Freud con relación al deseo del mismo orden?

Obsérvese, de manera general, que las elaboraciones teóricas de Lacan siguieron el sentido de una acentuación de los límites del don, lo cual en nada puede sorprendernos, ya que el objeto *a* del deseo se caracteriza, para él, por su diferencia respecto del objeto común, que está en juego en la circulación de los dones y contra-dones. No cuenta Lacan con palabras suficientemente severas para denunciar a los analistas que hacen de la oblatividad la marca del «amor genital», oblatividad considerada una característica de la fase anal. Dado que el complejo de castración despliega sus efectos en la fase fálica, esta subraya de la manera más extrema el límite del don: como órgano, el falo sólo se da de manera metafórica, y como significante, remite al des-ser, donde el deseo subsiste y donde el objeto *a*, como falta reacia a la representación, si no al *re*en-

contrario, es la figura misma de ese des-ser. La limitación del poder del don es llevada a su extremo con el aforismo según el cual no hay correspondencia [*rapport*] sexual, y que implica la refutación de una complementariedad de los goces en la que se constituiría el todo gracias a la parte dada por cada uno de los partícipes en la relación [*relation*] sexual.

Lo cierto es que, si las consideraciones precedentes constituyen una presentación correcta de las tesis de Lacan, entonces el goce suplementario sería un modo de satisfacción diferente, tanto del goce que el sujeto encuentra al imaginar que es el objeto del deseo del Otro, como del goce que representa la respuesta natural, por decirlo así, a la pregunta por el deseo del Otro, considerado este último ya sea como lugar de la verdad y del lenguaje, ya como el molino de la palabra o incluso como el Otro mentiroso. Se plantea, en consecuencia, este interrogante: La teoría lacaniana, en vez de limitarse a considerar las relaciones instaladas en lo inconsciente por el juego de los significantes, ¿no conduce a promover una figura del goce que se presenta como la cosa en sí o como pura negatividad?

3. Preámbulo a la temática del goce suplementario

A propósito del *al-menos-uno*

Como sabemos, la noción de goce suplementario introducida por Lacan en su seminario *Aun* se apoya en una concepción de la proposición afirmativa universal que está ligada, a su vez, al sentido que él da al cuantificador «no todo»: que implique o no la existencia de un al-menos-uno que la contradiga. Me propongo formular ahora algunos comentarios sobre este cuantificador, sin perjuicio de tratar la cuestión del goce en los capítulos siguientes.

En su notable libro sobre *El notodo de Lacan*, Guy Le Gaufey examina las críticas formuladas por Lacan respecto de la proposición afirmativa universal, en tanto y en cuanto su sentido se desprende en Aristóteles de los modos en que se opone a la universal negativa, así como a las dos particulares, la positiva y la negativa. En este examen, Le Gaufey se remite a los trabajos de Jacques Brunchwig y de

Robert Blanché, que Lacan habría conocido antes de producir sus fórmulas de la sexuación.

Si se lo lee con atención, de ese estudio se desprende que las críticas de Lacan apuntan finalmente a la creencia de que el lenguaje dice el Uno al que la multiplicidad se remite como a su esencia propia; en Aristóteles, esta creencia equivale a asimilar lo universal y lo finito, encerrándolo en el cuantificador «todo»: como si se hubiese contado a todos los individuos de una especie antes de nombrarla, o como si un solo ejemplo resultara suficiente para representar la forma o la esencia idéntica en todos.

Sin embargo, la apercepción de la forma en el ejemplo concreto sólo se verifica, hablando con rigor, en el caso de algunos objetos matemáticos, la mayoría construibles. Ver un círculo, para tomar un ejemplo de Platón,[1] es ver algo «cuyos extremos se encuentran exactamente a la misma distancia del centro», y es sabido hasta qué punto su filosofía estaba ligada al auge experimentado por la matemática en su época. Pero lo que vale para el círcu-

[1] *Carta VII, 342-b.*

lo no vale para la justicia, por ejemplo, o para la ciencia, como tan costosamente tuvo que aprenderlo Sócrates. De hecho, los diálogos de Platón son tan sólo ejemplos del esfuerzo dialéctico que la búsqueda de las esencias impone al alma; en cuanto al objeto de sus preocupaciones, Platón, como él mismo lo dice,[2] no escribió sobre esto ninguna obra.

Recordaré aquí lo que dicen que respondió Confucio cuando se le preguntó qué se debía hacer para que todo marchara bien en el reino: «Es preciso —habría dicho— que el rey sea un rey, los ministros, ministros, y los súbditos, súbditos». En apariencia, esta respuesta no dice nada especialmente instructivo. Sin embargo, la anécdota significa lo siguiente: el déficit de las esencias que motiva, llegado el caso, «lo que se llama "pensar"» o «la búsqueda del alma», para recoger los términos de Platón, nos impone espontáneamente idealizaciones redundantes, hasta el punto de que cabe preguntarse si la idea de cosa en sí, magnificada por su aislamiento nominal, no es, en verdad, una manera de tomar nota de la falta de esencia.

[2] *Ibid.*, 341-*c*.

Hablamos corrientemente de un «verdadero hombre» o de una «verdadera mujer». Creemos haber dicho algo cuando, en realidad, no hacemos más que redoblar la oposición «hombre-mujer», oposición consistente en que cada uno de estos términos sólo se define a título de significante por el hecho de ser el otro del otro. Sin embargo, este déficit de las esencias no significa un déficit de la realidad de la diferencia sexual. Dicha realidad existe, está inscripta en los códigos genéticos. Sólo que, en sí misma, es muda. Si se inscribe como oposición y diferencia, es solamente gracias al lenguaje. En una palabra, no tenemos ningún acceso a esa realidad fuera de las transposiciones lingüísticas y de sus resonancias imaginarias.

Las consideraciones que preceden nos permiten apreciar mejor el alcance del rechazo que Lacan opone a la interpretación aristotélica del cuantificador negativo «notodo», interpretación según la cual la proposición «no todos los cisnes son blancos» implica la existencia de al menos un cisne que no es blanco. En efecto, lo mismo que Platón, Aristóteles adhiere a la pretensión atribuida al lenguaje,

desde Parménides, de decir lo que es; pretensión que está, sin duda, en la raíz de la creencia antes mencionada.[3] Ahora bien, la objeción de Lacan a la interpretación aristotélica del *notodo* procede, al parecer, de una teoría del lenguaje diametralmente opuesta a aquella en la que se apoya Aristóteles: procede de una concepción más próxima a la descomposición de la proposición, introducida por Frege, en función y argumento, y no en sujeto y atributo. De ello resulta que así como la denotación es mediatizada por la significación, de igual modo, la cuantificación no opera en forma directa sobre los objetos, sino sobre la extensión considerada como una de las dos caras del concepto.[4] Por consiguiente, la deducción de la existencia, asimilada a un dato, pierde su validez. Esto no es óbice para que, mirado el

[3] Sin embargo, esta pretensión constituye una característica tan esencial del lenguaje, que todo lo que se articula en este se ve proyectado por ello al campo que Meinong designó como el del *Aussersein*.

[4] Sobre la naturaleza eminentemente lógica de la extensión del concepto en Frege y su carácter abierto, véase la introducción de Claude Imbert a su traducción de Gottlob Frege, *Écrits logiques et philosophiques*, París: Seuil, 1971.

punto con más detenimiento, se compruebe que la posición de Lacan coincide aquí con la de los intuicionistas. Para estos últimos, demostrar que no-todos los elementos de un conjunto poseen determinada propiedad no implica que exista al menos un elemento que no posea esa propiedad. «De la negación de que $a^b = b^a$ se cumpla para todos los números, los intuicionistas no concluyen en la existencia de un a y un b para los cuales $a^b \neq b^a$».[5] Para aplicar esta tesis al ejemplo de los cisnes, mencionado poco antes, digamos que la conclusión relativa a la existencia es válida si estamos hablando de los cisnes que se encuentran en el lago del bosque de Boulogne, por ejemplo, pero pierde esa validez cuando hablamos de la especie en general, sobre todo si ignoramos cuáles son las propiedades consideradas «esenciales» de esta especie, opuestas a las accidentales. En el fondo, la negativa de los intuicionistas a deducir la existencia de la negación de la universalidad se sustenta en su rechazo del infinito actual, que está en la base de

[5] Morris Kline, *Mathematical thought from Ancient to Modern Times*, Oxford University Press, 1990, pág. 1202.

la teoría de conjuntos, y también en su rechazo del principio de tercero excluido, que sirve precisamente para demostrar, en matemática, buen número de juicios de existencia.[6] Ahora bien, nada nos invita a suscribir este doble rechazo, más aún cuando se apoya, según todas las apariencias, en una teoría del lenguaje alejada de la que resulta de la enseñanza de Lacan.

Se puede decir que, habiendo recusado la subordinación del significante al significado, Lacan se muestra conforme con el aforismo según el cual «en el lenguaje todo es oposición», al plantear que la proposición afirmativa universal sólo puede construirse a partir de aquello que se le opone, vale decir, la excepción, por ser esta lo único que permite el cierre de un circuito efectuado por el todo. Pero entonces nos incumbe a nosotros decir qué es lo que corresponde a esto en nuestro campo.

Guy Le Gaufey tiene indudablemente razón al descartar la idea de que la excepción, o el *al-menos-uno* lacaniano, remitan a la figura

[6] Para un análisis crítico del intuicionismo y su índole indebidamente restrictiva, véase W. y M. Kneale, *The Development of Logic*, Oxford University Press, 1962, págs. 672-81.

del padre castrador de la horda primitiva. Es probable incluso que, si Lacan quería procurarle un basamento lógico al psicoanálisis, lo hiciera para poner un freno a lo que podemos llamar el «imaginario edípico» de los analistas, imaginario que favorece el predominio de la psicología de las masas en sus instituciones. El *al-menos-uno* constituye, en rigor, la denominación más exacta —en el sentido de la más pura o la más abstracta— del padre en cuanto este cumple, por el hecho mismo de su nombre, un papel innegable en lo inconsciente: es con este nombre, en efecto, y con la deuda simbólica a la cual deja fijado al sujeto, como se introduce allí la perspectiva de la verdad. Sabemos, por otra parte, que Freud siempre se interrogó acerca de lo que es un padre, y que fue indiscutiblemente a consecuencia de dicha interrogación que habló de la primera identificación, la del amor ambivalente por el padre. Observemos que, así como el hombre habita el lenguaje, el sujeto habita un agujero en el lenguaje, y que el único modo de habitar este agujero es precisamente la identificación. Con relación a la identificación en cuestión, la primera, que precede incluso al complejo de

Edipo, yo diría que no tiene nada de mítica: está marcada sólo por los acentos de idealización hiperbólica de la que está asida nuestra falta y en la que se precipita el sujeto, apenas comienza su vida, ante la carencia de respuesta a la pregunta por lo que él es, por no hablar de su proximidad con la imagen del cuerpo fragmentado. Añadiendo un matiz a la memorable descripción que hace Freud de esta identificación, cabría decir que la regresión al infinito en la búsqueda de la causa sólo se detiene frente a esa figura surgida desde el último fondo de su doble soledad, como organismo y como sujeto: en ella se presentifica el ser que es causa de sí y donde se esboza la perspectiva de la trascendencia que el sujeto encuentra en un Dios cuya grandeza supera a toda grandeza imaginable. Antes de ser sustraída a la función de la castración, esa instancia lo es a la igualdad común a todos, y así Dios es la antípoda de los semejantes; dicho con más precisión, el tercero.

Si se considera hasta qué punto la amenaza de castración pesa sobre la sexualidad masculina, en nada puede sorprender que el chiquillo, en el curso de su complejo de Edipo —que

esa identificación prepara—, se apegue a esa figura no sólo con toda su pasión del ser, sino también con la fuerza de sus temores orgánicos, como tampoco puede sorprender que se empeñe en reencontrarla en sustitutos que no faltan. Al poner al desnudo la necesidad simplemente lógica de esa figura, Lacan lleva su demistificación al extremo: considerada desde el ángulo de esta necesidad, la excepción no tiene nada que ver con las figuras de «*méchefs*», como los llama Lacan,* y tampoco se identifica con el Uno contra el cual se alza

* En su escrito «Remarque sur le rapport de Daniel Lagache», en *Écrits*, París: Seuil, 1966, pág. 677 [«Observaciones sobre el informe de Daniel Lagache», en *Escritos 2*, Buenos Aires: Siglo Veintiuno, pág. 657], Lacan habla del «*pouvoir débile de méchefs*». Si bien el término *méchef* existe en francés (uso antiguo, también literario) con el significado de «infortunio, desventura», se entiende en general (salvo en la traducción castellana aquí citada, donde se lo vierte por «malaventura») que Lacan lo utiliza de un modo neológico. Sin embargo, en tanto que para algunos estaría en juego la homofonía entre *mé-* y *mes* (este último, en castellano, «mis», adjetivo posesivo), para otros (entre quienes nos contamos) habría asociación con el prefijo peyorativo *mé-*. Puesto que en ambos casos *chef* es tomado en su sentido propio de «jefe», para los

La Boétie, que por su solo nombre somete a los pueblos. De modo que si la «superación del complejo de Edipo» tiene un sentido, consistirá en saber prescindir del nombre del padre sin perjuicio de servirse de él para evitar, cuando no para desenmascarar, la impostura de utilizarlo con fines de sometimiento o de poder.

Es sabido que la niña, por su parte, entra en el campo del edipo femenino o del deseo heterosexual en la medida en que reconoce que esa variedad de falta que es la castración pertenece, en su caso, al orden de lo ya consumado. Por este lado, ella no tiene por qué inquietarse: prescinde del *al-menos-uno*, sin perjuicio de reencontrar la figura de la excepción en el «Otro prehistórico y sin igual» que Freud, en su correspondencia con Fliess, sitúa como principio de la crisis histérica.

---

primeros el *méchefs* de Lacan significaría «mis jefes», y para los segundos, «malos jefes». (*N. de la T.*)

4. La primera identificación con el padre y la función fálica

1. En su seminario *La ética del psicoanálisis*, Lacan habla del goce asociándolo estrechamente con la noción de la Cosa. Empecemos, pues, por despejar la significación de este término.

Lacan habla de ella desde dos ángulos complementarios. El primero consiste en poner en relación la Cosa y el objeto *a*. De hecho, todo lo que se dice de la Cosa puede decirse de este objeto. En el plano de la representación, la Cosa no sólo no es nada, dice Lacan, sino que ella no *es*, aun cuando a su alrededor gravite todo el movimiento de las representaciones. Con mayor razón, ella no podría *encontrarse* en el campo de los objetos comunes que se intercambian en los circuitos de las demandas y las contra-demandas, o incluso de los dones y los contra-dones. En este campo, por el cual se constituye aquello que tanto los psicólogos como los biólogos denominan el «entorno», la

Cosa ahonda lo que Lacan denomina el «vacío central». De ahí que, en lugar de la figura de la esfera, nuestra «relación con el mundo» adopte la del toro. Arribamos aquí a la diferencia entre la teoría de Lacan y todas aquellas llamadas de «relación de objeto», sin exceptuar la de Winnicott, que sólo conocen la dualidad «individuo-entorno». En estas teorías, la madre constituye la figura central, lo cual nos permite decir que el objeto del psicoanálisis se les escurre entre los dedos. Para Lacan, la madre no es simplemente una figura de esa índole, sino que es, ante todo, la que llega primero al lugar del Otro, en el doble sentido de este término: lugar de la verdad y del lenguaje, pero también del Otro mentiroso, de la palabra. A ella se le formula la pregunta por lo que desea, que es asimismo lo que el sujeto desea ser, independientemente de lo que es capaz de reconocer producto de su escasa realidad. Pregunta a la cual nada responde en el sujeto, salvo las figuras de su des-ser, cuyos vínculos con los orificios del cuerpo los psicoanalistas siempre han señalado, aun cuando sin determinar su verdadero estatus.[1] La Cosa

[1] Véase *supra*, capítulo 1.

pone así en acción un movimiento que tiende a *reencontrar* el objeto, pero no sin que este se pierda en un fracaso condenado a repetirse. Para decirlo sin vueltas: previo a cualquier intencionalización de los objetos de la percepción, la objetalidad es hija del querer. Además, al estar el objeto intrínsecamente perdido, la Cosa es la causa del deseo y promueve una libido dirigida no al simple placer, en el sentido freudiano de la menor tensión, sino a lo que Lacan llama «goce».

Desde el otro ángulo, Lacan relaciona la Cosa con la madre en cuanto prohibida. En este punto debe señalarse que, en el edipo, el sujeto se interesa por el deseo de la madre no en cuanto él es una boca, como sucede durante la fase oral, ni en lo que refiere a su orificio anal, como ocurre durante la fase en que es la madre quien le dirige la demanda de sus heces, sino en el nivel en que este deseo se significa como propiamente sexual y donde el falo denota lo que surge allí como falta. Si se pasa de este significante a lo que parece responder a él como significación en lo relativo a la imagen del cuerpo, el sujeto sólo puede constatar que le falta, si es niña, o que es insuficiente, si

es varón. Este es el fondo desde el cual opera la ley de prohibición del incesto. Aquí, el punto esencial radica en que dicha ley constituye a la madre como un objeto tanto más francamente perdido cuanto que, en este caso, no se podría hablar de una primera satisfacción que sería el horror mismo.[2] En otras palabras, la interdicción de la madre moviliza una libido que, lejos de procurar hallarla, tiende a reencontrarla o a repetir su pérdida, hasta el punto de que se podría decir que, al fin de cuentas, lo que el sujeto desea verdaderamente es la interdicción. En el horizonte de la libido de tal modo movilizada se sitúa el mismo goce jamás alcanzado, por no decir rehusado desde siempre.

El deseo es, por lo tanto, la ley en el sentido de que es esta última la que funda la pérdida de la que el deseo procede, pero es también su reverso, en tanto y en cuanto el narcisismo lo orienta en el sentido de un deseo de ser el objeto del deseo del Otro; no tanto en el sentido de seducir, sino más bien en el de entregarse

[2] Cuando la madre es excitada, digamos, por el cuerpo de su hijo, asistimos a los diversos trastornos de la función sexual en el adulto.

por entero a los poderes de seducción que imagina tener —posición cuya consecuencia fatal simboliza el *Don Juan* de Mozart en el encuentro con el comendador—.

2. Conocemos la importancia que asignan los lógicos a la distinción entre el uso y la mención de un nombre; por ejemplo, entre «París es la capital de Francia» y «"París" se compone de cinco letras»: en el segundo caso, el sujeto de la oración no es la capital sino el nombre, escrito entre comillas, de ese nombre. Esta importancia no ha dejado de incrementarse desde la definición de la verdad por Tarsky, definición según la cual la proposición «la nieve es blanca» es verdadera si la nieve es blanca, y donde la oración puesta entre comillas es el nombre de la oración como aserción de un hecho. Definición sin sustancia, pero suficiente para las necesidades de la lógica, ciencia formal en la que no se requiere saber lo que es verdadero para hablar de «valor de verdad».

Habilitados por esta distinción, distinguiremos entre el nombre del padre y el nombre de este nombre, que es *pater* en latín, *père* en

francés, *father* en inglés, etc. La prohibición del incesto está ligada en general, si no universalmente, a la existencia del nombre del padre o, para ser más precisos, al lugar que el nombre de este nombre ocupa en las nomenclaturas de parentesco. No se excluye que ese lugar esté ausente;[3] diremos que en este caso el nombre del padre es registrado mediante un significante cero en el que se indica, no obstante, su diferencia con la posición del ego, al que siempre le está rehusado el derecho a gozar de la madre. Además, se plantea el problema de saber si la función del padre simbólico puede ser cumplida por el nombre llevado colectivamente por un grupo de individuos que, en consecuencia, pasan a ser parientes ligados entre sí por un conjunto de deberes, como la asistencia y el duelo, y de prohibiciones, como la del asesinato y la de casarse entre ellos. De donde resulta que el peso de la ley de prohibición del incesto en el discurso de la madre se mide, no por el uso articulado del nombre del padre que hace ella al hablar, sino por la separación efectiva entre su ternura y

[3] Véase Ca Hua, *Une société sans père ni mari. Les Na de Chine*, París: PUF, 1997.

su sensualidad, o incluso entre su amor y su goce. Cabe decir aquí unas palabras acerca del modo diferente en que el psicoanálisis y la antropología consideran la ley de prohibición del incesto.

Después de Morgan (*Ancient Society*), los antropólogos hablaron de la universalidad de las leyes del matrimonio, universalidad que traducía el sentimiento que toda sociedad humana tiene de su diferencia con los animales, pues en estos la reproducción está sometida a la sola ley de la copulación, y en la sociedad humana, en cambio, está regida por reglas relativamente complejas y obligatorias. Lévi-Strauss planteó la cuestión de lo que es el matrimonio, y luego, gracias a la respuesta que dio a este interrogante —inspirada indudablemente en los trabajos de Mauss—, según la cual el matrimonio es un «intercambio», pudo formalizar «las estructuras elementales del parentesco». Todo el acento recae aquí precisamente en el intercambio, sin el cual no sería posible ninguna relación pacífica entre los grupos humanos. La prohibición del incesto es tan sólo consecuencia de dicha necesidad social. ¿Se puede afirmar que es esta una res-

puesta satisfactoria desde el punto de vista del psicoanálisis?

La distinción mencionada por Jean-Pierre Baud entre las «leyes de la casa» y las «leyes de la ciudad»[4] nos ayudará a formular la respuesta. Diremos que la explicación de la prohibición del incesto por la necesidad del intercambio es suficiente desde el punto de vista de las leyes de la ciudad, en el sentido de que un joven que ha llegado a la pubertad y quiere casarse debe dejar su grupo e ir a buscar fuera de este a la mujer que desposará. En otras palabras, la explicación propuesta considera a la sexualidad sólo desde el ángulo de su concepción corriente, que la limita a la sexualidad adulta. No toma en cuenta el fenómeno de la sexualidad infantil, no menos universal que la prohibición del incesto y que surge, justamente, a la misma edad que el complejo de Edipo. Las leyes del intercambio no explican nada en lo referente a las leyes de la casa, acordes con

[4] Propuesta en una comunicación que presentó en el congreso de la École de Psychanalyse Sigmund Freud, celebrado en marzo de 2008, que se publicará próximamente en las actas del coloquio *Œdipe, une énigme moderne*.

la libertad que se da a los niños para masturbarse cuando les plazca, y también con la de los padres de llevarlos consigo a sus camas e iniciarlos en los encantos y misterios de la sexualidad adulta. Es aquí patente que la supresión de todo límite al goce anula cualquier posibilidad de que se instale el deseo, tanto como de que surja un sujeto.

De hecho, constituiría una simplificación extrema, si no un error, decir que «el deseo es deseo de la madre en cuanto prohibida» significa que es así *porque* ella lo está efectivamente —aunque sea el caso de numerosos ejemplos en que basta con que una cosa esté prohibida para que el sujeto, al que de otro modo se tendría por carente de deseo, haga de esta cosa su objeto—. Esa expresión quiere decir, más bien, que lo que el sujeto desea es la interdicción misma.[5] Lo que el pequeño Hans quiere de su padre es que sostenga la interdicción. Por eso se puede decir, junto a John Ro-

[5] La mujer queda contaminada por la madre, observa Lacan. Cabe añadir al respecto que puede serlo igualmente por la negación de la contaminación, por más que las formas de la negación sean tan diversas como queramos.

binson en su análisis de la teología de San Pablo, que «sólo por el mandamiento obtiene el pecado su *ἀφορμή* en el hombre (*Romanos* 7-8, 11), el punto de apoyo, la cabeza de puente que constituye la base de sus operaciones para ocupar la naturaleza humana».[6] Pese a sus disonancias con las formas de la moral social y con las leyes positivas, el deseo no sólo es idéntico a la ley de prohibición del incesto, sino que no puede dejar de ser —al menos en el primer tiempo de su dialéctica— esta ley misma: él es el punto en que se subjetiva la diferencia entre naturaleza y cultura. Cuanto más ambigua es la ternura de la madre, más susceptible es el sujeto de sucumbir a lo que Freud denominó «rebajamiento del objeto amoroso» o incluso al donjuanismo, donde la fascinación por su poder fálico triunfa sobre el objeto; en estas condiciones, la multiplicación del objeto oculta mal la causalidad de la falta que el sujeto procura conservar en la repetición. De hecho, el íntimo vínculo entre el deseo y la prohibición sólo cede en tanto y en cuanto el deseante deja de considerar su iden-

[6] John Robinson, *The Body. A Study in Pauline Theology*, Londres: SCM Press, 1952, pág. 36.

tidad fálica como razón para ser deseable:[7] en esto consiste el atravesamiento de su fantasma fundamental.

En una palabra, cuanto más se incrementa lo que Abraham llama «investidura narcisista de la zona genital», más se refugia el sujeto en la repetición. Ahora bien, contrariamente a lo que dice Abraham, la investidura narcisista en cuestión no es un dato inmediato del desarrollo biológico. Equivale a una tentativa de volcar sobre la imagen del cuerpo propio la imagen fálica generada por la metáfora paterna, aquella respecto de la cual la imagen especular revela estar marcada —como falta para lo que la niña descubre en ella y como insuficiencia para lo que descubre el niño— por una fractura que Lacan simboliza como «–φ». Esta fractura asigna a la investidura narcisista de la zona genital una limitación sin la cual la libido no se transmite al objeto. En la medida en que la investidura objetal es una función de lo que Lacan llama «borradura del falo del mapa del narcisismo», la sexualidad humana

[7] Recordamos aquí la tesis platónica con respecto a la superioridad del amante, «cosa más divina que el amado».

está subordinada, tanto en el hombre como en la mujer, a la asunción de la falta que $-\varphi$ señala y suscita a la vez.

3. Lo decisivo en las fórmulas de la sexuación de Lacan es la interpretación que da al cuantificador *no-todo*, del cual, según él, no se puede deducir que haya *al-menos-uno* que contradiga al todo.

Para una mayor claridad de la discusión a la que esta opinión nos invita, precisemos que la lógica formal no tiene nada que decir en cuanto a la existencia real; en ella, la existencia está involucrada sólo a título de una significación que se resume en lo verdadero y lo falso. Es así como podemos decir que, si nada existiera, la proposición universal sería siempre verdadera: no habría nada que la contradijera. Asimismo, lejos de reflejar la existencia, la proposición particular no hace más que significarla: «algunos cisnes son negros» significa la existencia de al menos un cisne correspondiente a esta descripción, sin asegurarla. «Pegaso es un caballo alado» es una instancia sustitucional perfectamente válida de la frase: $\exists(x)\ F(x)$.

Volviendo a las fórmulas de la sexuación, es sabido que la interpretación que Lacan da del *no-todo* guarda conformidad con la opinión de la escuela intuicionista. Ahora bien, la enseñanza de Brouwer, pese a la fama que se granjeó en su época, finalmente no cambió nada en cuanto a la posición de la gran mayoría de los lógicos; excepción hecha de la precisión que acabo de señalar con respecto al alcance de la proposición particular —lo que no es poca cosa—, siguieron en este punto la interpretación de Aristóteles. De modo que si queremos apelar a la lógica tal como existe en la casi totalidad de los lógicos, habrá que concluir que el *al-menos-uno* sustraído a la función de la castración existe sin duda, lógicamente, tanto para un sexo como para el otro. Esto plantea el problema de saber por qué en un caso la excepción da lugar a la constitución de la proposición afirmativa universal y en el otro no. La razón de esta diferencia reside, a mi juicio, en las necesidades de la defensa contra la amenaza de castración, que son mucho más intensas en los hombres y los hacen identificarse alborozadamente con la figura del jefe como «sustituto paterno». Empero,

puesto que nosotros sólo recurriremos a la lógica para poner orden en nuestra disciplina, tendremos que responder a la cuestión de saber dónde encontrar la escena inicial de ese *al-menos-uno* que debe responder a la significación de la existencia.

4. No es posible identificar este *al-menos-uno* con algún miembro de un grupo o colectividad cualquiera, ni siquiera con el jefe de esa colectividad, por más que sepamos que este jefe o «*méchef*» [«maljefe»]», como dice Lacan, intervenga como sustituto paterno. La cuestión consiste, precisamente, en saber cuál es ese padre del que todos los demás son sustitutos.

Lo más probable es que sea el mismo que el «otro» evocado por Freud en su célebre carta del 6 de diciembre de 1896: «Los ataques de vértigo, de llanto, todo le es acreditado a otro,* pero sobre todo al otro prehistórico,

* El original francés dice: «. . .*tout est imputé au compte d'un autre*. . .». En la versión de José Luis Etcheverry (*Sigmund Freud. Obras completas*, Buenos Aires: Amorrortu, t. 1, pág. 280) se lee: «. . .todo ello cuenta con el otro. . .»; Luis López-Ballesteros (en

inolvidable, a quien *nadie logra después igualar*» (las bastardillas son mías). Ahora bien, si en los escritos de Freud hay una figura que responde, aunque sea mínimamente, a esta descripción es, sin duda, la del padre de la primera identificación, cuyo alcance no es posible despejar sin decir algo sobre la identificación en general.

Las reflexiones de Saussure acerca de la calle demolida y vuelta a construir, del traje reformado y del expreso París-Ginebra de las 8.45, que sigue siendo el mismo pese a que todo cambió en cuanto a la materialidad de sus elementos (vagones y locomotora), su número y composición, nos permiten admitir fácilmente, junto con Lacan, que toda identificación es identificación con un significante, aunque se trate de la identificación de un objeto, operación que casi siempre se efectúa gracias a un nombre común (este árbol es un *tilo*) o propio (quien está sentada en el palco es *María*), o incluso, para tomar un ejemplo de la llamada «mentalidad primitiva»: este

---

Sigmund Freud, *Obras completas*, Madrid: Biblioteca Nueva, t. IX, pág. 3555) traduce: «. . .están todos dirigidos a ese otro. . .». (*N. de la T.*)

ratón es mi difunto maestro que ha vuelto a la vida. Lo importante es que lo mismo ocurre en la identificación del sujeto con la imagen del semejante o del pequeño otro, pues no debemos olvidar aquí lo que nos enseña Freud sobre la «segunda identificación», la que se hace con el objeto amoroso y que por mi parte no vacilo en generalizar a cualquiera de las identificaciones llamadas «imaginarias», en el sentido de aquellas en que el sujeto sucumbe naturalmente, por decirlo así, a la fuerza alienante de su yo. En efecto, Freud nos dice que esta identificación no es una operación masiva, asimilación de un todo a otro todo; está siempre mediatizada por lo que él llama «un rasgo unario», rasgo que funciona desde ese momento como un significante, por no decir como otro nombre propio con el cual se reviste el sujeto.

Ahora bien, esta expresión «rasgo unario» no impidió a Lacan —si capto bien su pensamiento— ver en los trazos o en las muescas que marcaban un hueso, observado en el Museo Arqueológico de Saint-Germain-en-Laye, lo que podemos llamar la «escritura primordial», en el sentido de la proyección ante

nuestra vista del principio que Saussure enuncia en estos términos: «En la lengua, todo es diferencia». Nada se puede decir de cada una de esas muescas, salvo que cada una es lo que las otras no son. Su multiplicidad ilustra la *no-identidad* de los indiscernibles. En efecto, este principio equivale a la refutación, en el plano del significante, de la identidad consigo mismo y a su disolución en la alteridad; dicho principio absorbe la positividad empírica de la letra en la pura multiplicidad. Admitamos por un momento que «*a* es *a*»; lo cierto es que ella no es *a* sino porque es lo que todas las otras letras no son. La forma empírica de la letra *a* es tan sólo una concreción posible de su definición como diferencia o como negatividad: se le podría haber dado otra forma, con la condición de no repetir la de ninguna otra letra.

Más aún, esta identidad consigo mismo que hemos admitido por un momento con respecto al significante demuestra estar socavada en su interior por la diferencia que la condena a la repetición indefinida, como lo atestigua la propia escritura de esa identidad, donde *a* se separa de ella misma. Para resumir,

el paralelo entre el «rasgo unario» de Freud y la muesca del hueso magdaleniense le permitió a Lacan extender en forma inédita el *dictum* saussureano de que en la lengua todo es diferencia, extensión cuyo alcance podemos precisar en estos términos: no es sino en el campo del lenguaje donde reside la pura multiplicidad. Por otra parte, este paralelo le permitió iluminar con una luz nueva la naturaleza de la identificación en general, del orden que fuere.

Aparte de ello, el hecho de que todo sea diferencia o alteridad en el lenguaje implica que nada se plantea en este sino sobre el fondo de su negación. Esta circunstancia se refleja en la función de la palabra y allí motiva la entrada en juego de la creencia, ya que esta última constituye aquello de lo cual la palabra, aun si es mentirosa, se sostiene en su enunciación frente a la fuerza de la negación desde cuyo fondo ella surge y que amenaza con anularla.

La forma más elemental de la negación, de la alteridad, de la no-identidad consigo mismo o de la pura multiplicidad es, pues, la de la muesca magdaleniense. En efecto, podemos relacionar esta última con aquel rasgo que

Freud, al ocuparse del segundo tipo de identificación, o sea, la identificación con el objeto amoroso, distingue de todo cuanto pertenece al orden de las unidades o totalidades calificándolo de unario.[8] Así pues, es este segundo

[8] Planteado aquí, de algún modo, el problema de saber de dónde viene el Uno, propondré la hipótesis siguiente. Considerados en su multiplicidad, la que resulta de la última hipótesis de Parménides, según la cual «el Uno no es», los rasgos unarios se prestan a dos enfoques: se los puede considerar simultáneamente, es decir, desplegados en el espacio, en cuyo caso su multiplicidad se traduciría por un número cardinal, o bien se los puede considerar según se generan en el tiempo, en cuyo caso su multiplicidad se traduciría por un número ordinal. Ahora bien, tanto un enfoque como el otro suponen que los rasgos se cuentan, con lo cual se plantea entonces el problema de saber de dónde viene el número. Si se considera el lenguaje no en su estructura de diferencia, sino en su dimensión referencial, entonces los rasgos se despliegan en lo que podemos llamar el «campo de la *deixis* o de la mostración», donde se distribuyen en potencia, cuando no en acto, entre este rasgo y aquel otro rasgo, como entre el rasgo de antes y el rasgo de después. De este cruzamiento entre la estructura y el espacio referencial, o, para ser más precisos, debido al recubrimiento de la primera por el segundo, nace la distinción uno/varios. De ello resulta que la multiplicidad

tipo de identificación el que mejor demuestra la mediación del significante, manifestado aquí en su estructura fundamental, en la identificación imaginaria.

5. Para volver a la primera identificación con el padre, debemos considerarla primero en su determinación significante y luego en sus efectos imaginarios. En cuanto al primer aspecto, se trata de la identificación que cons-

---

no procede del Uno, sino que es este último el que procede de la multiplicidad, en virtud de la índole referencial del lenguaje. El rasgo se inscribe como este rasgo en particular —caracterizado por la posibilidad de ser contado como Un rasgo—, así como por su oposición a la multiplicidad que, sin embargo, lo funda. De ahí que no haya una lengua en la que falte la oposición entre lo Uno y lo múltiple. En realidad, toda lengua comporta un mínimo de cuenta o de enumeración, aun cuando sea un hecho que existen lenguas en las cuales el sistema numérico termina en tres. ¿Y el sujeto, en todo esto? Indudablemente, es él quien hace la cuenta, pero la hace en tanto y en cuanto el lenguaje le provee los medios para ello. Lejos de encontrar en su falta la causa última de la numeración, no habría falta si la alteridad no fuera la estructura misma del significante, y si el lenguaje no echara las bases de la numeración.

tituye la así llamada «instancia del ideal del padre», identificación con el padre simbólico. Este es el que, sin ser nombrado, estaba ya presente en *Los complejos familiares*, donde Lacan atribuía al padre una función normativa porque su posición se distinguía de la del hermano. El efecto de esta normativización era dar a las relaciones del sujeto con los seres una densidad que faltaría si dicho sujeto se limitara a la vacuidad de sus relaciones transitivistas con los semejantes. En consecuencia, si el padre simbólico interviene en la regulación del deseo es, ante todo, a título de significante de la ley, y ya tuvimos ocasión de señalar, además de la deuda en el plano simbólico, la fractura que resulta de esto y que deja su sello en la imagen especular en que se inviste la libido narcisista.

Empero, estas indicaciones no deben hacernos olvidar el punto central de la descripción que nos da Freud en cuanto a la intrincación de la identificación en la que el padre se erige como modelo, *vorbildliche Identifizierung*, y la intensificación que padece en consecuencia la pulsión oral, hasta el punto de que se puede decir que «nuestro padre» toma el

relevo del pecho materno. La relación que liga al niño con esa figura en la instancia preparatoria del edipo es, a la vez, identificatoria y objetal, por cuanto, por el hecho mismo de esa identificación en que se aliena el sentimiento de sí, el sujeto se ve despojado de su «verdadero» cuerpo (en el sentido de su cuerpo ideal, opuesto a su cuerpo real), por no decir que se ve afligido por una ausencia de cuerpo que estimula la pulsión canibalista. Así como la imagen del cuerpo propio le ofrece al sujeto su unidad y se la arrebata, de igual modo, la imagen del padre ideal le presta *su* cuerpo y conjuntamente lo priva de él. Lejos de ser incompatible con la relación objetal, la *vorbildliche Identifizierung* configura el punto de ser o de des-ser que provee su basamento a la investidura objetal. Esta investidura es todavía prefálica, pero se comprende que no tardará en dejar de serlo a medida que el sujeto se percate del carácter propiamente sexual del deseo materno. Por consiguiente, la imagen del padre-modelo no dejará de adquirir el valor de una excepción no marcada por ninguna fractura. El hecho de que Freud haya dicho que esta identificación es «masculina por ex-

celencia» no significa que sea propia del varón. He visto a una niña de dos años comportarse, en las dos semanas en que su padre estuvo ausente, de un modo que correspondía, en apariencia, a un deseo exploratorio intenso dirigido a ordenar su espacio vital poniendo sus diferentes partes en relación unas con otras. De hecho, buscaba a su padre: no bien este regresó, ella se comportó de una manera comparable a la conducta del varón según la describe Freud; «por excelencia masculina» quiere decir, sin duda, que esa identificación anuncia la fase fálica tal como se verifica en los dos sexos en sus relaciones respectivas con la imagen especular.

Desde este ángulo, la tarea del padre real consiste, justamente, en transmitir el sentido de la ley, y ello, por cuanto, universalmente, esta se reduce a hacer de los límites impuestos al goce fálico —tanto del lado de la relación con la imagen narcisista como del de la elección del objeto— las condiciones para el acceso efectivo a ese goce.[9] Dicho en otras pala-

[9] No por hallarse marcados por la ley de la castración dejan los neuróticos de ser capaces de hacer el amor. Pero la posición de sus deseos, que podemos ca-

bras, la tarea en cuestión consiste en desprender al sujeto de su captura por esa identificación con una imagen que no conoce la fractura, transmitiéndole el sentido de los límites de la existencia humana. Esto no quiere decir que la madre, quien también precedió al niño en la integración del orden simbólico, sea ajena a semejante transmisión. Recordemos a la madre de Freud dándole, siendo él un niño, la «prueba ocular» de que estamos hechos de polvo, tesis cuyo lejano eco encontramos tal vez en la teoría del retorno a lo inanimado. Sea como fuere, es por referencia a la imago arcaica del padre de la primera identificación como ciertos sujetos de sexo masculino, cuyos padres pasaban por ser grandes hombres, sentían la distancia que los separaba de tan ilustres antecesores como una distancia homologable a la que separa al hombre de la mujer. En términos más generales, la homosexualidad masculina, no como perversión sino como argamasa social, descansa en última instancia sobre la misma imago.

---

lificar de turbia, los lleva a refugiarse en mecanismos de defensa y en reacciones de culpa que la clínica permite verificar.

Que la niña se suelte de esa captura por la misma identificación condiciona su tránsito al edipo llamado propiamente «femenino», donde el padre reemplaza a la madre como objeto de deseo. Sin embargo, dado que la amenaza de castración está lejos de tener en su caso la misma intensidad que en el varón, ella no comparte la necesidad de este último de hallar un sustituto paterno que le sirva de escudo contra esa amenaza. Tal es también la razón por la cual, pese a su dependencia de la función fálica en el plano del ser, la mujer puede encontrarse mucho más cómoda en el goce que el hombre.

Otra diferencia que deriva del hecho de que una mujer esté presa de otro modo en la función fálica consiste en lo siguiente: un hombre, debido al carácter eminentemente fálico de su narcisismo, y aunque tenga una preferida, resiste con dificultad a la inclinación poligámica, me atrevería a decir, por amor al instrumento; en cambio, una mujer, hecha ya su elección, prefiere ajustarse a un ideal de fidelidad pues su narcisismo puede contentarse al saberse mirada, sin que se le demuestre. Debe señalarse, además, que consi-

derar el narcisismo una característica esencial de la psicología femenina es desconocer que no está excluido que una mujer ame sin pensar en el poder que le procurarían sus cualidades y encantos, por no agregar que la mujer tiende a inscribir su amor en el registro del don de sí, es decir, de su falta (pensemos en Doña Elvira), mientras que en el hombre este sustrato de falta es a menudo ocultado, desconocido, cuando no negado (pensemos en Don Juan). Vistas las cosas desde este ángulo, se puede afirmar que, contrariamente a las apariencias, la posición femenina es más activa que la del hombre.

5. El lenguaje corriente y la diferencia sexual

El objetivo que nos proponemos en este capítulo es doble. *En primer lugar*, definir con más amplitud aquello que se puede decir del goce femenino. *En segundo lugar*, mostrar que la elección del falo como significante de la diferencia sexual tiene sus raíces en el lenguaje corriente, dado que este término se utiliza en oposición a los lenguajes formalizados.

Partiré de un punto respecto del cual entiendo que podemos ponernos fácilmente de acuerdo: el de que todo sujeto está doblemente capturado en el lenguaje corriente, hasta el extremo de que sólo por esta captura se define como sujeto. *Doblemente*, porque no sólo recibe de él los significantes en los que se inscriben sus primeras identificaciones, aquellas gracias a las cuales dicho sujeto se nombra, se hace reconocer y responde a la pregunta sobre *quién* es, sino porque también recibe de él los significantes en los que sus demandas

se articulan. Después de Lacan, sabemos que esta captura en los significantes de la demanda hace que se añada a la demanda como articulación de la necesidad otra que es la demanda de amor. Sabemos también que esta última es en sí misma insaciable, ya que a ella se debe el hecho de que el objeto de la necesidad pierda su particularidad para convertirse en un simple signo de amor que remite indefinidamente a otros signos. Por la misma razón, vuelve igualmente insatisfactoria toda respuesta que se limite a la satisfacción de la necesidad, hasta el punto de hacer impracticable cualquier vida humana, en el sentido de una vida que tiene que inscribirse en una multiplicidad de otras vidas. Pensamos en los fenómenos que, a partir de Spitz, se reconocen bajo el término «hospitalismo».

En cuanto a la temática hegeliana de la satisfacción, en apariencia nos vemos llevados a un callejón sin salida. La avanzada original de Lacan consiste en haber postulado, entre los dos niveles de la demanda que ya se mencionaron, una zona intermedia en la que surge una tercera variedad de la falta, que no es la de la necesidad o el amor, sino la del deseo.

Para ser más precisos, se trata de una zona en la que el objeto de la necesidad, el pecho, digamos, que ha perdido su particularidad al convertirse en un simple signo, la recupera, pero dotada de una condición absolutamente inédita: la de ser una parte perdida del cuerpo propio. Como tal, el pecho en cuestión constituye la marca de hierro inscripta sobre el cuerpo de lo que llamaré simplemente su «falta de integridad», puesto que todavía es muy pronto para hablar de castración. En otras palabras, ese objeto cuya falta proporciona el eje en torno al cual se despliega el deseo, no podría confundirse con el objeto del don o del contra-don; existe por fuera del circuito del intercambio o del campo de los objetos comunes; no *está* sino en la conexión entre la demanda y su repetición, pero no sin hacerse sentir en el acento de frenesí con el que se connota, llegado el caso, la demanda, así como en los trastornos que surgen a veces ya en la fase de la lactancia, por no hablar del recurso a los objetos sustitutos, el más célebre de los cuales es el pulgar. El enigma de la satisfacción parece alcanzar aquí su grado extremo: ¿cómo puede haber satisfacción allí donde el

don es francamente imposible, salvo que lo que haya para dar sea justamente la falta misma? Dicho de otra manera, la satisfacción de uno reside en que el Otro haga de él el lugar en el cual parece hallarse el objeto de su falta o de su deseo. Empero, esta concepción de la falta específica del deseo, sin la cual el interrogante por la satisfacción queda sin respuesta, no suprime el carácter intrínsecamente problemático, y hasta conflictivo, del deseo. En efecto, independientemente del «rebajamiento de la vida amorosa» señalado por Freud, ninguno de los dos partícipes de la relación [*relation*] sexual condensa en el otro compañero la distancia entre el objeto del deseo y su causa. El objeto del deseo, sea cual fuere su «sobrestimación normal», como dice Freud, está afectado por una suerte de minusvalía y hasta de una caducidad de principio. La monogamia sigue siendo un ideal para el hombre. Lo es también intrínsecamente para la mujer, aun cuando ella tienda, por lo general, a atribuir un valor mayor al ideal de fidelidad. No podemos desconocer al respecto la fuerza indudable que ejerce —al margen de cualquier consideración de interés o de mo-

ral, tanto en el hombre como en la mujer— lo que yo llamaría, sin mayor temor a la contradicción en los términos, «la percepción por uno del deseo inconsciente en el otro».[1] La minusvalía del objeto a la cual acabo de aludir es, en definitiva, la de su valor como deseable frente a lo que hay en él de «divino», para tomar el término de Platón, esto es, lo deseante. En cualquier caso, se advierte aquí la importancia de lo que sucede en la relación primitiva «madre-hijo»: ¿Se presenta la madre únicamente como el Otro del don y de la omnipotencia, o como el Otro del amor? ¿Aplasta a su retoño con sus cuidados, sin que se le ocurra rodearlo de palabras cuya modulación, diría yo, superaría en sus efectos terapéuticos o reconciliadores lo que esas palabras dicen y de las que el bebé no comprende todavía nada?

Junto a lo que se acaba de exponer en lo relativo al objeto y a la recuperación de su particularidad en la zona intermedia como causa de la falta, hay algo que añadir respecto del sujeto, a saber: que es posible identificarlo, groseramente, con la falta; sólo que él no po-

[1] Como ejemplo de deseo inconsciente, será provechoso leer *La bestia en la jungla*, de Henry James.

dría decir falta de qué, pues el objeto, al aparecer en otra zona y no en aquella donde las demandas se articulan en palabras, es innombrable. Subsiste, pues, un interrogante que podríamos articular en estos términos: ¿Qué soy? —aun cuando se trate de un sujeto desprovisto de la reflexividad característica de la conciencia de sí—; antes que pregunta articulada, este sujeto es interrogación.

Se imponen a esta altura algunos señalamientos. El *primero* es que la respuesta a la pregunta «¿Qué soy?» no puede ser una palabra articulada comparable a los significantes por los que se determinan las primeras identificaciones y que vienen a responder a la otra: ¿*Quién* soy? A la pregunta «¿*Qué* soy?» no se puede responder con un nombre. El *segundo* señalamiento es que el sujeto se encuentra, o más que nada lo encontramos, lo repito, en una zona que se construye indudablemente como un efecto retroactivo de la demanda, pero que no se confunde con la demanda como articulación de la necesidad ni con la demanda de amor; permanece fuera de los campos en los que la palabra circula; sin ser inefable, lo que se despliega en esta zona pertenece

al orden de lo indecible. El *tercer* señalamiento, que completa al primero, es que, como sucede con toda pregunta cuya forma sea: ¿Qué es?, la respuesta es forzosamente una metáfora. ¿Qué es la luz? Respuesta: partículas o incluso ondas. Son metáforas. Pasaron a ser modelos científicos, es cierto, lo cual plantea el problema del tránsito de la metáfora al modelo. Pero al comienzo están las sustituciones.[2]

Recordemos brevemente lo nuevo que aportó Lacan con relación a la metáfora. Desde Aristóteles, los retóricos distinguieron entre el nombre del objeto, la «vejez», por ejemplo, y la imagen, como el «crepúsculo de la vida», metáfora cuyo sentido es la vejez. Lacan rechaza esta distinción entre un sentido figurado y un sentido propio. Se trata de un juego de sustitución de significantes que no tiene por qué justificarse en semejanza alguna y que consiste en que un significante, el metafórico, pasa al lugar del que Lacan describe como significante elidido. El punto decisivo es que no es este último significante el que nos proporciona el sentido de la metáfora. El «crepúscu-

[2] Sandro Petruccioli, *Atoms, Metaphors and Paradoxes*, Cambridge University Press, 1993.

lo de la vida» no significa la vejez: la propia sustitución genera un sentido inédito para quien quiera escucharlo, y que en este ejemplo concierne nada menos que a nuestra relación con la muerte en cuanto sepultamiento en las tinieblas. Se plantea así este interrogante: ¿Qué sustitución viene a responder a la pregunta del sujeto acerca de lo que él es, y qué efecto de sentido genera?[3]

No es exagerado decir que, al comienzo de la existencia, la relación del pequeño con la

[3] Debemos distinguir aquí el uso que el sujeto hace de la metáfora o de la metonimia y los efectos que estos procesos generan inconscientemente en su existencia. La diferencia entre estos dos registros de la relación con los significantes es bastante pronunciada en los niños, los cuales, como muchas veces se ha señalado, son poco retóricos: sabemos cuánto le importaba a Alicia que las palabras fuesen utilizadas en su sentido «propio». Sin embargo, el hecho es que, así como un recuerdo infantil es retenido en la memoria sólo con carácter de recuerdo encubridor, de igual modo, tanto en el niño como en el adulto, ningún significante se solidifica en el síntoma como no sea en razón de las significaciones inconscientes que recubre debido a sus lazos desconocidos con otros significantes. Tocamos aquí el fundamento mismo de la llamada «regla de la asociación libre».

vida se resume en su relación con su madre. Imaginemos, pues, una madre en la que nada se lee que pertenezca al orden del deseo, una madre yo no diría fálica sino kantiana, que en todo su quehacer procede por consideración al deber; o imaginemos incluso una madre que se consagra en cuerpo y alma a las buenas obras. No es de descartar que un varoncito que ha sentido los primeros signos de su sexualidad precoz sucumba frente a semejante monolito, frente a una micromanía sin límites que podría resolverse, llegado el caso, en un delirio de tipo schreberiano.[4] Una niña, por su parte, puede vivir entonces el deseo a la manera de una obligación o, tal vez, de una envidia que no hace más que agudizar su desesperación por acceder a una *elección* sexual, a falta de la mediación del deseo en el Otro, es decir, de inscribirse en un mundo aparentemente habitado por deseos que se intercambian entre seres sexuados. Imaginemos, por

[4] Es obvio que no se trata aquí de inventariar las constelaciones familiares inductoras de psicosis. En cuanto al papel que en este sentido puede cumplir el padre, Lacan lo mostró brillantemente en relación con el caso Schreber.

contraste, una madre cuyo objeto de deseo fuese su hijo. Este hijo cuyo deseo está mediatizado por el deseo de la madre pierde, en consecuencia, toda posibilidad de tener un objeto de deseo que esté fuera de él mismo, hasta el punto de verse conducido a forzar realmente el acceso al deseo apelando a los servicios de la cirugía. Se advierte entonces la necesidad que existe. . . ¿de qué? No de que el niño vea dirigirse el deseo de su madre hacia un objeto tercero; esto seguramente no deja de tener sus consecuencias, pero si las cosas se quedan en eso el resultado sólo será precipitar al niño, según la concepción personalista del edipo, en una rivalidad o bien con su madre alrededor de ese objeto o bien con este último para el deseo de su madre, según los dos sentidos del aforismo hegeliano: «el deseo es el deseo del otro (con *o* minúscula) [*autre*]». Para que un deseo sexual pueda constituirse en el nivel del sujeto del inconsciente, aquel que hemos localizado en el intervalo lacaniano entre los dos niveles de la demanda, es preciso que el deseo materno se signifique como dirigido a un objeto no sólo tercero, sino en el cual se asigne además, con carácter de *ley*, un

límite a las rivalidades imaginarias. Esta asignación es la castración simbólica. En efecto, el objeto último de las rivalidades imaginarias no es el padre sino el falo, el cual es considerado al mismo tiempo como un objeto imaginario aunque rebelde a toda especularización, como índice de la falta en ser y como objeto de una deuda que, cuanto más se la rechaza, más aprieta.

¿De qué modo llega a anudarse el deseo de la madre a un objeto semejante? Conocemos la respuesta de Lacan: a través de una sustitución que convierte el deseo de la madre en el significante elidido por otro significante, el del nombre del padre. De hecho, justamente en función de la integración del orden simbólico en la madre, vale decir, del peso que revela tener el nombre del padre en su discurso y en su comportamiento efectivo, el sujeto es capaz de escapar al influjo de un narcisismo que lo arrastra a la rivalidad antes mencionada. Esto permite advertir la complejidad de la función materna: así como es necesaria para narcisizar al sujeto de modo tal que sea capaz de asumir su imagen de cuerpo propio, el amor de la madre debe cuidarse también de

falicizarlo. En el caso del pequeño Hans, siempre ejemplar en muchos aspectos, las cosas tomaron casi la dirección contraria: la madre, admiradora de su «cosita de hacer pipí», encontraba cómicas sus actitudes de pequeño enamorado —en otras palabras, de su deseo—. Estamos aquí ante una tarea más espinosa, que consiste en hallar el justo medio entre la madre buena y la madre mala. Ahora bien, el falo, al funcionar —según acabamos de señalarlo— como índice de la falta, escapa a la especularización. La mejor figuración mítica de esto nos la proporciona la leyenda del falo perdido de Osiris, que Isis busca con celo ambiguo. De hecho, a partir de esa pérdida, la ventana de nuestra imaginación se abre sobre las significaciones legendarias de una búsqueda que desafía todos los peligros. También a partir de ella se fomentan las imágenes del falo alado, siempre erecto, y demás representaciones de esta índole. Así pues, la rivalidad fálica no hará más que perpetuar el sentimiento de castración, el cual sería, en consecuencia, irremediable si la referencia al nombre del padre no significara igualmente que, en su dirección hacia el objeto tercero, el deseo de la ma-

dre se ajusta a una *ley*, aquella que le prohíbe gozar de su hijo, lo cual le permite al sujeto consentir en su falta sin perjuicio de tener, como expresa la bella metáfora de Lacan, su «edición de bolsillo».

Según surge de lo que precede, sea cual fuere el ángulo desde el cual se considere el falo —como significante del deseo, como objeto rival que toma entre sus paréntesis a los objetos pregenitales,[5] o incluso como representante de la ley en el psiquismo—, es la significación fálica la que funda la sexualidad humana; de modo que el déficit de la metáfora paterna (debido a la manifestación del deseo materno en cuanto no refrenado por ninguna ley, o debido a la fraudulenta usurpación de la figura de autor de esta por el padre) genera efectos análogos a los que antes mencioné. En verdad, cabe preguntarse si el fenómeno espe-

[5] Está comprobado que estos objetos se presentan en nuestra experiencia como objetos fálicos, como lo muestran las teorías infantiles del nacimiento, que les atribuyen virtudes de fecundación. La existencia de deseos pregenitales es indudable, y la sexualización de sus objetos tiene lugar, retroactivamente, a partir de la fase fálica.

cífico de la sexualidad infantil en el género humano no sirve, justamente, para posibilitar esa regulación de la sexualidad humana por el complejo de castración.

Si esto es así, y salvo que se separen sexualidad y goce, no me parece procedente hablar de un goce a-fálico. La experiencia analítica no corrobora otro goce que aquel que el sujeto encuentra en ser el falo en las fantasías con que se adorna para responder a la pregunta por lo que él es, o en tenerlo en el acto sexual proporcionalmente a la desposesión de ese mismo ser que entonces experimenta.

El goce, por cierto, anima el espíritu no menos que el cuerpo, pero aquel goce espiritual que el amor de Dante por Beatriz ejemplifica de manera sublime consiste, justamente, en dar a la Cosa su representación más incandescente, aunque sin dejar de acotarla. Así como el amor, según ha señalado Lacan, no podría vivir más allá de los límites de la ley, de igual modo, el goce no podría perdurar fuera de los caminos abiertos por su significante.

Como respuesta a la pregunta acerca de la felicidad que hallaba en su amor hacia Beatriz, Dante contestó que esa felicidad estaba

en las alabanzas que le dirigía. Respuesta que no deja de apuntar hacia el único goce a-fálico posible, esto es, el goce reservado al creador en cuanto consiste en la labor que requiere el arte de poner las palabras en rimas, por las que «la falta se inscribe, explícita y simbólicamente, en la letra del texto».[6]

¿Y el goce místico? Sabemos qué destino reservó Lacan a la Santa Teresa de Bernini. No cabe duda de que se trata de una figura ejemplar del goce. Esta obra escandalizó a los contemporáneos, quienes no dejaron de ver en ella una imagen que Bernini tomó de su vida íntima e hizo pública. De hecho, esta obra constituye la ilustración, jamás igualada, de un deseo incondicional de recibir la flecha que el adorable querubín, levantando suavemente una esquina de su vestido, dirige a la santa con delicadeza infinita.

Si pensamos en San Juan de la Cruz, ¿qué es lo conmovedor en *La noche oscura* sino las palpitaciones del Ausente haciéndose sentir en el poema? Ausente no sólo a las representaciones y al ser, sino a todo cuanto puede atra-

[6] Jacqueline Risset, *Dante écrivain*, París: Seuil, 1982, pág. 23.

parse en las palabras; para resumir, en el orden del lenguaje. Dimensión que falta por completo en las *Memorias* de Schreber, donde, más allá de las cualidades científicas, por llamarlas así, del libro —y ello, pese al carácter «delirante» de sus premisas—, no encontramos ni una sola metáfora. Sólo desde el fondo del Ausente brota la metáfora, única cosa que permite expresar lo que no tiene nombre. Pero, entonces, ¿qué podemos decir de ese carácter francamente sexual de las metáforas místicas, que movió a algunos historiadores a intentar borrar sus tonos escabrosos otorgándoles significaciones metafísicas, con lo cual no lograron otra cosa que cerrar lo que estos textos tienen de abiertos? La cuestión merece al menos ser planteada antes de afirmar de algún modo la existencia de un goce a-fálico.

No podemos dejar de mencionar aquí al gran místico Hallaj. Cualquiera de nosotros ha hecho seguramente la experiencia de un empleo más o menos desconcertante, y a veces doloroso, del pronombre *tú*, en el que se deja oír la ausencia de cualquier captación posible de la persona a la cual nos dirigimos.

Aunque pidamos auxilio a la lengua entera con sus usos pasados y futuros, nada de esa captación estará a nuestro alcance. Ese *tú*, puro océano sin orillas, presencia sin rostro, ser sin imagen, es invocado constantemente por Hallaj como sede de todas las contradicciones: proximidad y alejamiento, separación y unión, presencia y ausencia, vacío y plenitud, luz y oscuridad, mismidad y alteridad. Como señala Sami-Ali,[7] se trata de un modo de evocación mediante palabras de sentido opuesto, favorecido indudablemente por la riqueza de la lengua árabe. Pero lo más importante para nosotros es que esa lejanía que desafía a cualquier punto de fuga, puesto que es también lo cercano, es invocada igualmente como sede de un goce que sólo puede concebirse como sufrimiento ilimitado.

Yo Te quiero, yo no Te quiero a causa de la recompensa
Sino que Te quiero a causa del castigo
Pues he obtenido todo lo que deseo
Salvo los deleites de mi pasión en el sufrimiento.[8]

[7] Hallaj, *Poèmes mystiques*, caligrafía, traducción y presentación por Sami-Ali, París: Actes Sud, 1985.

[8] *Ibid.*, pág. 31.

De hecho, al-Hallaj, nacido en 858, murió en 922 en medio de horrendas torturas, decapitado y quemado. ¿Hace falta añadir que la interpretación dada aquí a ese «tú», al que Hallaj consagró la totalidad del discurso por el que pasa su existencia entera, supone negarle a este vocablo el menor alcance ontológico, limitándose entonces a señalar aquello que en el Otro está más allá de lo que se atrapa en el registro del conocimiento? A decir verdad, ¿no tocamos aquí un punto central sustraído al saber en forma tan radical que ninguna representación podría responder por él, excepto, eventualmente, la del espacio de la visión desplegado de manera indefinida y sin interposición de una imagen en la cual la mirada se detenga? El hecho de que él Lo defina como el *uno* que siempre falta en el número, o que se sustrae a todas las cuentas, convierte al Dios de Hallaj en la hipóstasis de ese punto central transfigurado como polo trascendente.[9] Por otra parte, él Lo designa frecuentemente con el pronombre que la gramática árabe denomina «pronombre del au-

[9] Véase la compilación de textos de Hallaj publicada en árabe, en Beirut, en 2007 (pág. 42).

sente» (*houa*)[10] y que en las gramáticas de las lenguas indoeuropeas corresponde a la tercera persona. Esta designación indica que la pasión de Hallaj no se origina en una instancia patriarcal; en rigor, se enlaza tal vez con el punto insondable en el que Freud localiza lo que él llama «ombligo del sueño» y que culmina en lo no-reconocido (*Unerkannt*). En este aspecto, el modo en que Hallaj describe la relación de Dios con el discurso no puede ser más significativo. Del Muy-Alto, dice, nada se revela a las criaturas como no sea en el discurso. Ahora bien, el discurso entraña lo verdadero y lo falso. Por eso, sólo a Él le corresponde revelarse a uno y esconderse a otro.[11] Al sustantificar de este modo lo no-reconocido implicado por la subjetividad, Hallaj sucumbió a un deseo de unión que sólo se realizaría al precio de aniquilarse. Aniquilación a la que no cesó de exhortar a sus contemporáneos, quienes, tras quemarlo, dispersaron sus ceni-

[10] Este *houa* se identifica con el orden de lo verdadero: *al-haq*, término que extrae su pleno sentido de su oposición al orden de la apariencia [*semblant*].

[11] Compilación de los escritos de Hallaj antes mencionada, pág. 30.

zas. Lo cierto es que seguramente Hallaj no fue el único en tolerar con dificultad su división de sujeto. La proyección del sujeto del inconsciente en lo real otorga un carácter único a su posición. De su destino extraeré esta conclusión: no existe goce fálico y goce a-fálico. Existe la alternativa: goce fálico o pulsión de muerte.[12]

Freud no reconoció la castración sino bajo la forma de la amenaza que acarrea la rivalidad con el padre, hasta terminar forjando el mito que conocemos. Lacan, por su parte, situó la castración en el nivel donde el deseo se sostiene sobre una *falta en ser*, señalada por una fractura imaginaria, y aun cuando el narcisismo del deseo lance al sujeto a una identificación de rivalidad cuya consecuencia es la amenaza en cuestión, amenaza que muy a menudo se hace sentir como angustia de ser devorado por un monstruo. El problema de la relación entre las metáforas del amor místico

[12] Se plantea empero la cuestión de la existencia de un goce a-fálico, en el sentido de lo que el presidente Schreber llama «voluptuosidad de alma», en la que cree encontrar el goce femenino.

y la función fálica se plantea, pues, más legítimamente aún por cuanto tomamos en cuenta dicha aportación de Lacan. En efecto, la infinidad del amor, proporcional a la inaccesibilidad organizada de su objeto —donde la pérdida es sufrida con un goce doloroso—, no excluye su carácter fálico, en el sentido de anclarse en un complejo de castración en el cual el falo funciona como índice de una falta radical, que no es falta de algo —lo que fuere— particular, sino que es propiamente una falta en ser. Desde este punto de vista, podemos considerar la función fálica como el montaje simbólico por el cual el sujeto es invitado a mantenerse como el guardián de su falta en ser.

Queda un último interrogante, que no es de los menores, en vista de que concierne a la razón por la que el falo fue elegido, digámoslo de este modo, como significante de la diferencia sexual.

Aparte de su función de significar la metáfora paterna, el falo, por una suerte de arrancamiento del pene de su condición de parte del cuerpo propio, funciona también, en el lenguaje corriente —por no decir en todas las sociedades humanas con sus diferentes len-

guas—, como significante de la diferencia sexual y el séquito de nociones asociadas a ella, sobre todo las de penetración y fecundación. La teoría según la cual hay un único órgano sexual, el falo, y el otro sexo es definido sólo negativamente por su ausencia, no es, hablando con propiedad, infantil: la aplica la sociedad para diferenciar entre varón y mujer en el instante del nacimiento. De ahí que Freud haya podido afirmar que el efecto irritante de sus *Tres ensayos* no se debía al descubrimiento de la sexualidad infantil, sino al infantilismo de la sexualidad. Recogiendo una formulación de Godelier un tanto modificada por mí, yo diría que «ya no es la sexualidad la que fantasea sobre el lenguaje corriente: es el lenguaje corriente el que fantasea en la sexualidad».[13] Esta teoría fantasmática se debe, sin duda, a que el lenguaje corriente, limitado a confirmar la falta de una aprehensión imaginaria del sexo femenino, nos priva de un concepto

[13] Maurice Godelier, *Au fondement des sociétés humaines*, París: Albin Michel, 2007, pág. 141 [*En el fundamento de las sociedades humanas*, Buenos Aires: Amorrortu, 2011]: «. . .aquí ya no es la sexualidad la que fantasea sobre la sociedad: es la sociedad la que fantasea en la sexualidad».

intuitivo en el que este sexo se positiva, volviéndose comparable al concepto de lo masculino como falóforo. Esto plantea una dificultad particular en la relación, no digo del hombre, sino del hablaser, con lo femenino. Al asociar con el sueño *Mujeres que se desvisten en una habitación de hotel*, un paciente de Freud, evocando cierta conversación con una mujer, dijo: «Uno se reconoce, por decirlo así, en su condición sexuada como si dijera: yo soy un hombre y tú eres una mujer».[14] Redundancia que expresa de una manera inmejorable hasta qué punto el lenguaje corriente es antipático en la expresión de la diferencia sexual.

La dificultad de la que aquí se trata es comparable a la que afrontan los físicos respecto del objeto cuántico. El lenguaje corriente nos da tres conceptos relacionales: distancia (cerca o lejos), tiempo (antes o después) y velocidad (lento o rápido). Sobre esta base, hemos podido establecer relaciones que permiten de-

[14] *L'interprétation du rêve*, en *Œuvres complètes*, París: PUF, 2003, pág. 377 [*La interpretación de los sueños*, en *Obras completas*, Buenos Aires: Amorrortu, t. 4, 1979, pág. 337].

ducir uno de estos términos, por ejemplo la velocidad, a partir del conocimiento de los otros dos, la distancia y el tiempo. En esto se ha fundado la mecánica clásica. Empero, el progreso de la tecnología científica nos hizo conocer un objeto que tomó al lenguaje corriente, me atrevería a decir, desprevenido, un objeto del que no tenemos ninguna intuición, que jamás vemos en sí mismo; sólo asistimos a su comportamiento según lo observamos gracias a aparatos de medición que no dejan de intervenir en ese comportamiento. Esto nos obliga a redefinir incluso el término «fenómeno» de una manera que reúna indisociablemente al observador y a la cosa observada. Se arriba de este modo a resultados contrarios a los principios de la mecánica clásica: no se puede deducir con certeza la posición de una partícula a partir de su velocidad, no se puede conocer las dos variables a la vez, lo cual va en desmedro de la propia idea de causalidad. De igual modo, se acaba por sostener dos concepciones de la ley aparentemente incompatibles. Todo esto dio lugar a una situación que Niels Bohr describió de manera admirable en estos términos: «Es un error pensar que la tarea de

la física consiste en descubrir cómo es la naturaleza. La física concierne a aquello que nosotros podemos decir sobre la naturaleza».[15] Y no creo traicionar su pensamiento si agrego que lo que nosotros podemos decir se arraiga en los conceptos que nos proporciona el lenguaje corriente, del cual no podemos salir, como tampoco podemos saltar por encima de nuestra sombra. Lo dice el cardenal Newman en su obra *A Grammar of Assent*, cuando lamenta la ausencia de palabras dignas del ser supremo: «no tenemos otras palabras para usar que las palabras humanas».

En resumen, todo cuanto podemos decir de lo femenino es lo que la experiencia psicoanalítica nos enseña respecto del deseo tal como se determina en función del complejo de castración. Todo lo que se diga por otro lado será del orden de la opinión, debido a la ausencia de un concepto intuitivo de lo femenino en el hablaser.

En verdad, sería asombroso que los biólogos escaparan a la limitación impuesta por el lenguaje corriente y a la estructuración subje-

[15] Según Abraham Pais, *Niels Bohr's Times*, Oxford: Clarendon Press, 1991, pág. 427.

tiva resultante. Nada lo prueba mejor que el trabajo publicado bajo la dirección de Évelyne Sullerot, *Le fait féminin. Qu'est-ce qu'une femme?*[16] Los autores de las diversas contribuciones admiten, todos ellos, que la enorme semejanza de los mecanismos que regulan las grandes funciones vitales en el hombre y en la mujer se detiene en el sistema reproductor. La realidad de la diferencia no se presta, pues, a la duda. Se vincula en primer lugar a lo siguiente: «Los cromosomas del hombre y de la mujer son distintos en cuanto atañe a un par de cromosomas "sexuales",[17] XY y XX». Empero, el acuerdo sobre este punto no es óbice para la división ideológica, por no decir verbal, entre aquellos para quienes *el hecho femenino* aparece como el negativo de una imagen ligada a la presencia de la Y, y aquellos para quienes el sexo masculino puede definirse, por el contrario, «como una "sobreimposi-

[16] *Le fait féminin*, París: Fayard, 1978, obra que recopila las comunicaciones presentadas en un coloquio celebrado en el Centre Royaumont pour une Science de l'Homme.

[17] *Le fait féminin*, *op. cit.*, pág. 133; entre comillas en el texto.

ción" por encima de un sexo espontáneamente *hembra*».[18]

No nos sorprenderá la conclusión que extrae de este coloquio el profesor Royer: «¿Lo más positivo de un encuentro multidisciplinario no es la inseguridad fundamental en que se sume cada uno de nosotros ante un problema como el de la mujer? Las pocas certezas que cada uno tenía en el interior de su disciplina se conmovieron, al menos para quienes aceptan que sus certezas puedan ser conmovidas; ¡pero esta misma insatisfacción depura la búsqueda y alienta su profundización!».[19] Es evidente que la última frase está ahí para resarcirnos de las certezas perdidas, prometiéndonos otras venideras: no dejen de buscar...

[18] *Ibid.*, pág. 105; las bastardillas son mías.
[19] *Ibid.*, pág. 23.

Continuación

Dos tesis enunciadas por Freud en sus *Tres ensayos de teoría sexual* se han mantenido en el centro de la reflexión psicoanalítica hasta el presente: *a*) el objeto de la pulsión es un objeto intrínsecamente perdido; *b*) el hallazgo [*trouvaille*] del objeto es siempre un reencuentro [*retrouvaille*].*

Si el objeto fuera simplemente un objeto perdido, su búsqueda supondría que se trata de un objeto «ya encontrado», como rezaba el célebre adagio de Blaise Pascal. Empero, que lo sea intrínsecamente denota que se trata de un objeto que nunca fue encontrado mas no por ello deja de ser buscado. Sin embargo, por no cuestionar un enfoque sobre el objeto concebido durante siglos como objeto del conocimiento, algunos analistas, en particular Rank

* Véase mi nota en la Introducción (*supra*, pág. 9). (*N. de la T.*)

y Ferenczi, intentan hacer remontar la pulsión a una experiencia originaria que habría formado parte de la historia del individuo e incluso de la especie. Nos preguntamos qué papel cumple desde esta perspectiva el complejo de Edipo, además de constituir una dramática complicación en un camino que por otra parte ya ha sido abierto. Siguiendo a Abraham, otros analistas consideran que la pulsión genital es producto de un desarrollo en cuyo transcurso las pulsiones parciales o pregenitales se integran en un amor posambivalente respecto de un objeto total. Al margen de la interrogación precedente acerca del papel que cumple el edipo, nos preguntamos qué destino tiene desde esta perspectiva la afirmación de Freud —corroborada por toda observación de la sexualidad humana— en cuanto al carácter intrínsecamente polimorfo de esa sexualidad. Lejos de considerar el edipo como un accidente en el camino abierto por el desarrollo o por la experiencia individual o colectiva, por primitiva que fuese, Freud lo entendía como el momento en el cual la sexualidad infantil ofrece la ocasión de anudar el deseo a la prohibición, así como de establecer las instancias

que darán sus formas a la sexualidad del adulto. El descubrimiento consecutivo de la fase fálica tornó caducas las referencias biológicas o cosmogónicas y, por lo tanto, impuso una revisión de la concepción del objeto.

Esta revisión fue obra de Lacan. A partir de su distinción entre los dos aspectos de la demanda, como articulación de la necesidad y como demanda de amor, considerados desde el ángulo de su relación con el tema de la satisfacción, Lacan dedujo la existencia del deseo como punto de la falta del cual la libido extrae su energía, aun cuando ningún objeto común y ninguna representación respondan a ello. Las dos tesis de los *Tres ensayos* que recordamos poco antes revelan hallarse inextricablemente ligadas, puesto que cada una puede servir a la vez como premisa y como conclusión de la otra. Podemos decir indistintamente: «El objeto no está sino en el reencuentro por cuanto es un objeto intrínsecamente perdido», como podemos decir, a la inversa, que «es un objeto intrínsecamente perdido por cuanto no está sino en el reencuentro». En cuanto a la investidura falo-narcisista, en el niño de sexo masculino no recae directa-

mente sobre el órgano real, que lo remite más bien a su insuficiencia o a su escasa realidad, sino que corresponde a una tentativa de proyectar sobre la imagen del cuerpo propio un objeto metafórico que, por imaginario que sea, no podría entrar en el campo de la visión, como no pueden hacerlo la gavilla de Booz, que «no es avara ni rencorosa», ni «el centro de oro de la rosa eterna».[1]

La teoría de la metáfora paterna invita a reexaminar el tema de la sexualidad femenina. Mientras que Freud habla del falo como significante de la diferencia sexual, Jones —olvidando en cierto modo que el inconsciente es un dominio habitado por pensamientos, es decir, por operaciones mediatizadas por el significante— habla de esa diferencia como si subsistiera entre dos datos inmediatos que no

[1] El carácter invisible del falo parece indicarse en los misterios por el hecho de revelarse sólo bajo un velo. La significación del falo en los misterios antiguos, como índice de una falta en ser que se corrobora en la aspiración a la unión, sufrió sin duda una represión ligada al surgimiento de la civilización mediterránea en el Asia Menor, caracterizada por la aparición de las estatuas itifálicas y de la poesía priápica.

sufren ninguna mediación. Lacan renueva el tema de la sexualidad femenina al establecer un nexo entre el falo y la cuestión del deseo, en la medida en que esta última es primitivamente la de aquello que el Otro, me atrevo a decir, quiere de mí o quiere que yo sea. En consecuencia, el falo pasa a ser, en primer término, la cicatriz que la falta en ser deja en el cuerpo, tanto en la niña como en el varón. Empero, mientras que la niña avanza hacia la feminidad reconociendo su falta en tener, el varón se ve fuertemente tentado de arrojarse a una rivalidad ciega, más ciega aún por cuanto su objeto, por imaginario que sea, jamás cae bajo la acción de la mirada. La magnitud de la amenaza de castración resultante habilita a decir que sólo arrancándolo de su angustia accede el hombre al acto sexual. ¿Debe concluirse que la mujer conoce un goce suplementario porque no está presa por entero en la función fálica, aun cuando nada sabe decir de ese goce? No nos pareció que esta conclusión se impusiera lógicamente, en el sentido de deductivamente, puesto que nos encontrábamos aquí frente a una decisión del sentido, es decir, en un momento en el que la propia

axiomatización es función de los teoremas que se pretende demostrar.

La diferencia con que se atavía el padre ideal como ser supremo, causa de sí, que sólo se deja concebir a fuerza de negaciones o contradicciones, no lo arranca del registro de lo imaginario. El hecho de llamarlo a cumplir la función de tercero no le quita compatibilidad con la estructura dual, por no decir que la consolida, puesto que ofrece al narcisismo su modelo. Es mérito de Lacan el haber puesto al descubierto la diferencia categorial que subyace en la constitución del padre de la primera identificación. Con ello, asignó al tercero su verdadero lugar, o sea, el del orden simbólico: allí donde el propio legislador no puede sustraerse a los efectos de la ley. Es preciso que lo simbólico deje su huella en el psiquismo en forma de *ideal del padre*, hecho necesario, ya que esta instancia proporciona a la falta su basamento, sin perjuicio de que, cautivado por el *padre ideal*, el sujeto se dedique a gozar de la pérdida tomando las vías repetitivas de la servidumbre. En verdad, el lazo entre el deseo y la repetición es tan íntimo que me permite formular en los siguientes térmi-

nos la cuestión de saber si está en manos del psicoanálisis poner fin a la repetición: ¿Es posible depurar al deseo de su carácter pecaminoso, en el que se inscribe su relación inicial con la ley?

Para terminar, el esclarecimiento de la diferencia entre lo simbólico y lo imaginario, lejos de excluir la afirmación de la excepción, la ilumina como un polo orientador del pensamiento sobre el deseo.

Agradecimientos

Este libro no habría alcanzado su forma actual sin las sugerencias y observaciones críticas de Élisabeth Leypold.

Sébastien Maumon puso en orden las diferentes versiones del manuscrito. Sus opiniones fueron, por otra parte, de gran utilidad para mí.

Moustapha Safouan
El lenguaje corriente y la diferencia sexual

Lo importante en materia de diferencia sexual no es la realidad de los sexos, que está fuera de discusión, sino que el sujeto elija un deseo conforme o no con su sexo propio. Ahora bien, ¿cómo se hace esta elección? ¿Qué papel cumplen, en particular, la función de la castración y la primera identificación con el padre? ¿Cuál es el sentido de esta función y cuál el alcance de esta identificación? En cuanto a la fase fálica, ¿no debe verse en ella, más que una teoría infantil, una fantasía del lenguaje «corriente» entendido por oposición a los lenguajes formalizados?

Moustapha Safouan se interroga sobre todos estos temas, los examina, y formula sus propuestas. Concluida la lectura, es posible apreciar hasta qué punto nuestra sociedad, interesada en la transmisión de bienes, promueve una moral sexual enteramente fundada en el desconocimiento de lo que es central en todo ser humano: el deseo.

MOUSTAPHA SAFOUAN es psicoanalista. Formado en la Sociedad Psicoanalítica de París, amigo de Jacques Lacan y fiel adepto de su enseñanza, fue miembro de la Escuela Freudiana de París hasta su disolución. Publicó, entre otras obras, **Estudios sobre el Edipo**, **La palabra o la muerte**, **Por qué el mundo árabe no es libre: política de la escritura y terrorismo religioso**.

Amorrortu/*editores*